

Date
10-11-11

Govt. Unani College Library
SRINAGAR

Title مقدمہ تا بعد الطبیعیات

Author مولوی عبدالباری

Acc. No. 126643

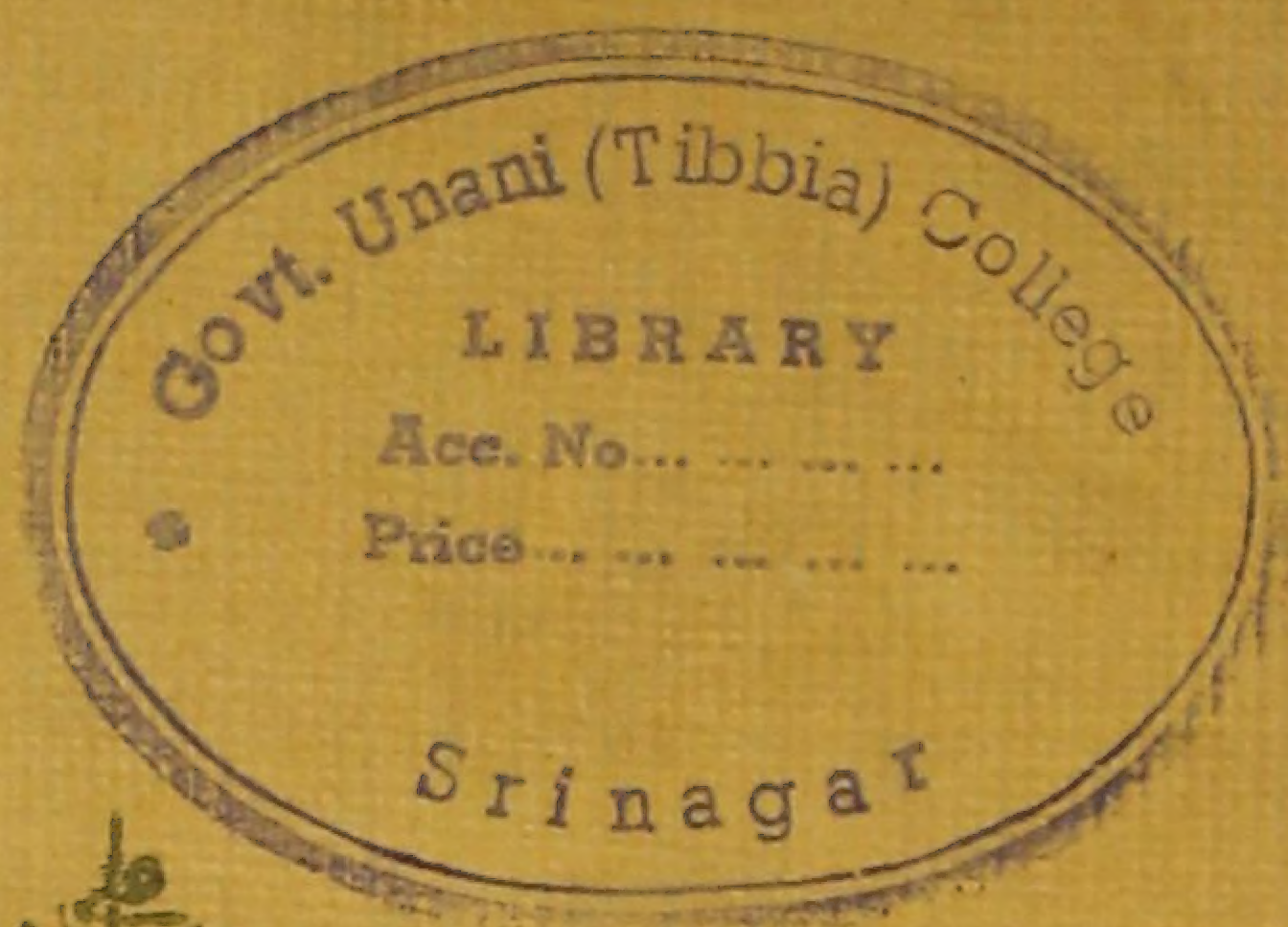
Vol. K1-

Cost _____

~~130/7~~

Calvin

120/A



مقدمہ ما بعد الطبیعیات

(40)

136/5



بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

مقدمہ البعدیہ

ST 01

معنی

Ro

ہنری برگسان کی "انسٹروکشن ٹو میٹافزکس" کا اردو ترجمہ

اس

مولوی عبد الباقی صاحب ندوی

مددگار پروفیسر کلیئہ جامعہ عثمانیہ

۱۳۵۰ھ ۱۳۴۰ھ ۱۹۳۱ء

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ



110

1912

مَقَالَةُ مَبْعَدِ الطَّبِيعِيَّاتِ مُصَنَّفَاتُهَا

نشان سلسله	مَضْمُونُ	صفحات
۱	دربیاچه ترجمه انگریزی	۱ تا ۲
۲	مقدمه مابعد الطبیعیات	۳ تا ۴۸

ویساچہ ترجمہ انگریزی

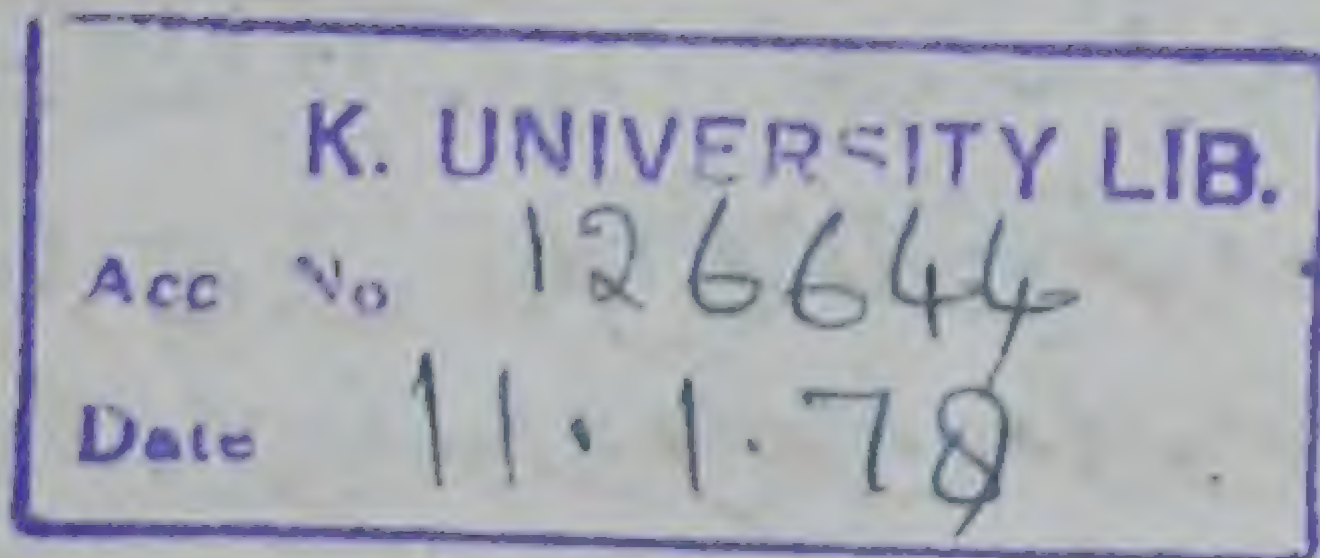
یہ مشہور مقالہ سب سے پہلے (فرانسیسی، م) مجلہ مابعد الطبیعیات و اخلاق میں جنوری ۱۹۰۳ء میں شائع ہوا تھا۔ پھر یہ زمان و اختیار اور حافظہ و مادہ کے بعد اور تخلیقی ارتقاء کے پہلے شائع ہوا۔ اس مقالہ میں ایک طرف تو پہلے دونوں مقالوں کے خیالات موجود ہیں اور دوسری طرف بعض ان خیالات کا ذکر آگیا ہے جن کا نشو و نما تیسرے مقالہ میں ہوا ہے۔

اگرچہ یہ مقالہ بسوڑا تر تصنیفات کا خلاصہ نہیں لیکن یہ انکا بہترین مقدمہ ہے۔ ایڈورڈ لی رائے صاحب نے مقالہ کا جو "از حد خیال انجمن مطالعہ اور ان تصنیفات کا بہترین ویساچہ ہے" اپنی فلسفہ برگسان پر حال کی شائع شدہ تصنیف میں ذکر کیا ہے۔ مگر اسکی محض مقدمہ سے کہیں زیادہ اہمیت ہے کیونکہ اس میں برگسان صاحب نے یہ امر دوسرے مقامات کی نسبت زیادہ تفصیل سے اور زیادہ وسیع بیان پر بیان کیا ہے کہ انکی لفظ وجدان کیا مراد ہے انھوں نے اور تصنیفات میں وجدانی طریقہ سے محض ضمناً دوسرے مسائل کے متعلق اس کے استعمال کے آثار میں بحث کی ہے لیکن یہاں اسے بالذات موضوع بحث قرار دیا ہے چنانچہ جو اہل تلم فلسفہ برگسان کی مکمل توضیح کرنا چاہتے ہیں

انہیں اس مقالہ سے طویل اقتباسات لینا پڑتے ہیں۔ اس بنا پر یہ مقالہ اپنے مصنف کے خیالات کو پوری طرح سمجھنے کے لئے ناگزیر ہے اس کا ترجمہ جرمنی، اٹلی، ہنگری، پولینڈ، سوئیڈن اور روس کی زبانوں میں شائع ہو چکا ہے لیکن فرانسیسی اصل اب نہیں ملتی۔ اس ترجمہ میں بڑی خوبی یہ ہے کہ مصنف نے اس پر تصحیح طلب شدہ دوں میں نظر ثانی کر لی ہے۔

سینٹ جان کالج
کیمبرج

ٹی۔ ای۔ میوٹم



51/82

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمہ مابعد الطبیعیات

مابعد الطبیعیات کی تعریفات اور مطلق کے مختلف تصورات کے باہم مقابلہ سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ اگرچہ نظام فلاسفہ میں سخت اختلاف ہے لیکن سب کا اس خیال پر اتفاق ہے کہ اشیاء سے واقفیت کے دو طریقے ہیں اور یہ دونوں طریقے ایک دوسرے سے بہت ہی مختلف ہیں ایک طریقہ سے یہ مترشح ہوتا ہے کہ ہم اشیاء کے ارد گرد چکر لگاتے ہیں۔ دوسرے طریقہ سے یہ مترشح ہوتا ہے کہ ہم خود اشیاء کے اندر رہتے ہیں۔ ایک کا اس نقطہ نظر بیان امور پر وار مدار ہے جو ہم اختیار کرتے ہیں دوسرے کا ان میں سے کسی پر وار مدار نہیں ایک طرح کی واقفیت کے متعلق ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ وہ اضافی تک پہنچ کے ٹھہر جاتی ہے دوسری طرح کی واقفیت کے متعلق ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ وہ بشرط امکان مطلق تک پہنچ جاتی ہے۔

مثلاً حرکت مکانی کو لیجئے میں اسے متحرک یا ساکن جس نقطہ نظر سے دیکھو لگتا اسکے لحاظ سے وہ مجھے نظر آئیگی میں اسکا محور کے جن نظامات سے رشتہ قائم کروں گا اسے جن نقطوں کے متعلق قرار دوں گا بالفاظ دیگر اسے جن رموز کی شکل میں منتقل کروں گا انکے لحاظ سے اسکی تعبیر کروں گا۔ ان ہی دو اسباب کی بنیاد پر میں اس طرح کی حرکت کو اضافی

کہتا ہوں۔ کیونکہ میں ان دونوں صورتوں میں متحرک کے باہر رہتا ہوں لیکن جب میں کسی حرکت کو مطلق کہتا ہوں تو میں متحرک کی طرف باطن کو اور یوں گویا نفسی حالت کو منسوب کرتا ہوں اس کے علاوہ میرے اس قول سے یہ بھی مترشح ہوتا ہے کہ مجھے ان حالات سے ہمدردی ہے اور میں تجل کی مدد سے انھیں اپنے اوپر طاری کر سکتا ہوں۔ اس صورت میں زیر بحث شے کے سکون، حرکت اور نوعیت حرکت کے لحاظ سے میرا تجربہ بدلتا رہیگا لیکن میرے تجربہ کا انحصار نہ اس نقطہ نظر پر ہوگا جو میں اختیار کر سکوں گا کیونکہ میں خود اس شے کے اندر ہوں گا اور نہ ان رموز پر ہوگا جن کی شکل میں اس حرکت کو منتقل کر سکوں گا کیونکہ میں خود حرکت کے حامل کر نیکی کے لئے اس طرح منتقل کرنے سے دست بردار ہو چکا ہوں گا۔ مختصر یہ کہ میں زیر بحث حرکت کا اپنی جگہ پر رہ کے باہر سے نہیں بلکہ اندر پہنچ کے جہاں وہ رہتی ہے اسکی ذاتی حیثیت سے ادراک کروں گا، یوں مجھے مطلق حاصل ہوگا۔

یافرض کیجئے مجھ سے کسی شخص کی سرگزشت افسانہ کے پیرایہ میں بیان کی جاتی ہے مصنف خواہ اس شخص کی سیرت کے خط و خال کتنی ہی میل سے بیان کرے، اسکی زبان سے کتنی ہی باتیں کہلوائے اس سے کتنے ہی افعال سرزد کرائے مگر اپنے آپ کو بعینہ یہ شخص فرض کرنے کے بعد میرے دل میں جو سا وہ اور نا قابل تقسیم احساس پیدا ہوگا اسکی کوئی شے برابری نہ کر سکیگی مجھے اس صورت میں یہ نظر آئیگا کہ جس طرح چشمہ سے پانی ابلتا ہے اسی طرح پیش نظر سا وہ اور نا قابل تقسیم احساس سے وہ تمام الفاظ، حرکات اور افعال پیدا ہو رہے ہیں جو اس شخص کی طرف منسوب کئے گئے ہیں۔ یہ امور محض ایسے عوارض نہ ہوں گے جو اگرچہ میرے قائم کردہ خیال سیرت میں شامل ہو کے اسکی توسیع کرتے رہیں گے مگر اسکی تکمیل نہ کر سکیں گے۔ مجھے سیرت تو جمیع اجزاء فوراً معلوم ہو جائیگی اور جن واقعات کے پردہ میں یہ سیرت جلوہ گر ہوگی ان کے متعلق یہ نظر آئیگا کہ وہ میرے خیال میں شامل ہو کے اسکی توسیع نہیں کرتے بلکہ اس کے اس طرح منتشر ہوتے ہیں کہ اسکا اصلی جو ہر فنا یا ختم نہیں ہوتا شخص مذکور کے متعلق جو کچھ بیان کیا جائیگا اس سے مجھے ایسے نقطہائے نظر حاصل ہونگے جہاں سے کھڑے ہو کے میں اس کا شاہد ہ کر سکوں گا جن خصوصیات سے اس کی توصیف ہوگی، جن خصوصیات سے مجھے معلوم

اشخاص و اشیاء کے ساتھ مقابلہ کے بعد اس کا علم ہوگا وہ حقیقت ایسی علامات ہونگی
 جو کم بیش رموز کی حیثیت سے اسکا اظہار کریں گی اس لئے رموز اور نقطہ ہائے نظر مجھے شخص
 مذکور کے باہر رکھیں گے۔ وہ مجھے ایسی چیزیں دینگے جو اس میں اور دوسروں میں مشترک ہونگی
 وہ مجھے ایسی چیزیں نہ دیں گے جو اسکے ساتھ مخصوص ہونگی لیکن جس شے کا نام وہ شخص
 ہے جو شے اس شخص کا تو اجماع حقیقت ہے، وہ نہ باہر سے نظر آ سکیگی کیونکہ وہ اپنی تعریف
 کے لحاظ سے ایک داخلی شے ہے اور نہ رموز کے پردہ میں ظاہر ہو سکے گی کیونکہ اور ہر
 شے اسکے قباہین ہے۔ توصیف، تاریخ، یا تحلیل سے اضافی تک رسائی ہوتی ہے،
 مطلق صرف اپنے آپ کو اس شخص کا عین فرض کرنے ہی سے حاصل ہو سکتا ہے۔
 اس اور صرف اس حیثیت سے مطلق کامل کے مرادف ہے، اگر کسی شہر کی تمام
 ممکن نقطہ ہائے نظر کسی تصویریں لی جائیں اور یہ تصویریں ایک دوسرے کی غیر بینات
 تک تکمیل کرتی رہیں تو جب بھی اس واقعی شہر کی برابری نہ ہو سکے جس میں ہم چلتے پھرتے
 ہیں اگر کسی نظم کے تمام ممکن زبانوں میں ترجمے اپنے معانی کے تمام مختلف پہلوؤں کی
 یحسانی اور رد و بدل سے ایک دوسرے کی اصلاح کے بعد اصل نظم کا زیادہ سے زیادہ
 صحیح نمونہ پیش کرنا چاہیں تو جب بھی وہ اسکے باطنی معنوں کے بیان کرنے میں ہرگز کامیاب
 نہ ہوں جب ہم کسی شے کی ایک مخصوص نقطہ نظر سے تصویر لیتے ہیں یا اسکی چند خصوصیات
 رموز کی شکل میں نقل امارتے ہیں تو ہماری یہ تصویر یا یہ نقل اصل کے مقابلہ میں نازل ہوتی
 ہے لیکن مطلق، تصویر نہیں بلکہ خود شے کا نقل نہیں بلکہ اصل کا نام ہے اسلئے وہ اپنی
 نوعیت ہی کی بنا پر کامل ہے۔ مطلق اور غیر متناہی کو ایک شے قرار دینے کی یقیناً ہی
 وجہ ہے۔ فرض کیجئے ہوتر کے بعض اشعار کا میرے دل پر بہت ہی ساوہ اثر پڑتا ہے
 اور میں چاہتا ہوں کہ یہ اثر اس شخص کے دل پر بھی پڑے جو یونانی زبان نہیں جانتا
 اس کے لئے مجھے پہلے ان اشعار کا ترجمہ کرنا چاہئے اسکے بعد ان کا مطلب بیان کرنا چاہئے
 پھر اس مطلب کی تشریح کرنا چاہئے ممکن ہے اس طرح تشریحات کا انبار لگانے کے
 بعد میں اپنے مافی الضمیر کے قریب تک پہنچ جاؤں تاہم بالکل اپنے مافی الضمیر تک بھی
 نہ پہنچ سکوں گا۔ جب آپ اپنے ہاتھ کو اٹھا کے حرکت دیتے ہیں تو آپ اندر سے اس
 حرکت کا ساوہ اور اک کر لیتے ہیں لیکن میں اس حرکت کو باہر سے دیکھتا ہوں اس لئے

میری نظر میں آپ کا ہاتھ ایک نقطہ سے گزر کے دوسرے نقطہ تک جاتا ہے اور ان نقطوں کے بیچ میں بھی اور بہت سے نقطے ہوتے ہیں اب اگر میں ان نقطوں کو گنتے بیچوں تو یہ سلسلہ کبھی ختم نہ ہو۔ یوں مطلق کو اندر سے دیکھتے تو وہ ایک سا وہ چیز ہے لیکن باہر سے یعنی دوسری چیزوں کے لحاظ سے دیکھتے تو جن رموز کے پر وہ میں اسکا اظہار ہوتا ہے ان کے اعتبار سے وہ ایک ایسا اطلاقی سکھ معلوم ہوتا ہے جسکے بدلہ خواہ ہم کتنی ریزنگاری دیدیں لیکن کبھی پوری رقم نہ ادا ہوگی۔ ظاہر ہے کہ جس شے کا ناقابل تقسیم ادراک بھی ہو سکے گا اور غیر مختتم شمار بھی وہی شے خود لفظ غیر متناہی کی تعریف کی بنیاد پر اس کا مصداق ہوگی۔

مذکورہ بالا بیان سے یہ نتیجہ مستنبط ہوتا ہے کہ مطلق کا حصول صرف وجدان اور باقی تمام اشیاء کا حصول تحلیل سے ہوتا ہے، وجدان سے اس قسم کی دماغی ہمدردی مراد ہے جس کی بدولت انسان اپنے آپ کو کسی شے کے اندر اسلئے رکھتا ہے تاکہ اس شے میں جو مخصوص اور اس لئے ناقابل اظہار امر ہے، اس سے توافق پیدا ہو جائے۔ اس کے برعکس تحلیل اس فعل کا نام ہے جس کی بدولت کوئی شے ان عناصر کی شکل اختیار کر لیتی ہے جو پہلے سے معلوم ہوتے ہیں یعنی جو اس شے اور دیگر اشیاء میں مشترک ہوتے ہیں اسلئے کسی شے کی تحلیل کرنے کے یہ معنی ہیں کہ اس کا اس طرح اظہار کیا جاتا ہے جو خود اس کے علاوہ کسی اور شے کا فعل ہوتا ہے، یوں ہر تحلیل سے تحلیل شدہ شے رموز کی شکل میں منتقل ہوتی یا نشوونما پاتی ہے۔ بالفاظ دیگر ہم اس کی ان لچے در لچے نقطہائے نظر سے تصویر لیتے ہیں جن کی بدولت ہمیں وہ تمام ممکن مشابہتیں نظر آتی ہیں جو اس میں اور ان چیزوں میں پائی جاتی ہیں جن کے علم کا ہم کو یقین ہے۔ تحلیل کو جس شے کے ارد گرد چکر لگاتا پڑتا ہے وہ اسکا استیعاب کر لینا چاہتی ہے لیکن اس کی یہ آرزو بھی پوری نہیں ہوتی۔ تاہم وہ اس کبھی نہ پوری ہونے والی آرزو کی بنا پر اپنے نقطہائے نظر میں ہیشمار اضافے اور اپنے رموز میں غیر منقطع تغیر کرتی رہتی ہے تاکہ اس کی ہمیشہ نامکمل رہنے والی تصویر اس کی ناقص نقل اور تمام ہو سکے یوں اس کا سلسلہ تا ابد جاری رہتا ہے لیکن وجدان کی یہ حالت نہیں اگر وجدان ممکن ہے تو وہ ایک بسیط فعل ہے۔

اب یہ امر باآسانی نظر آسکتا ہے کہ ایجابی علم کا معمولی کام تحلیل ہے اسی لئے وہ

سب سے زیادہ رموز سے کام لیتا ہے فطری علوم میں جو سب سے زیادہ مادی ہیں یعنی جنہیں زندگی سے واسطہ ہے وہ اپنا دائرہ زندہ اشیاء کی زندگی ان کی محسوس اشکال، ان کے اعضا اور ان کے تشریحی عناصر تک محدود رکھتے ہیں وہ ان اشکال کا باہم مقابلہ کرتے ہیں، مرکب کو بسیط کی شکل میں تبدیل کرتے ہیں، غرض زندگی کی کارگردگی کا ان اشیاء کے رنگ میں مطالعہ کرتے ہیں جن پر محسوس رموز کا اطلاق کیا جاسکتا ہے لیکن اگر حقیقت کی اضافی واقفیت کے بجائے مطلق کے حصول، اسے خارجی نقطہ نظر سے دیکھنے کے بجائے خود اس کے اندر موجودگی، اس کی تحلیل کے بجائے اس کے وجدان غرض اس کے اظہار، نقل، یا بشکل رموز استحضار کے بجائے بذات خود ادراک کا کوئی ذریعہ ہو سکتا ہے تو وہ مابعد الطبیعیات ہے اس لئے مابعد الطبیعیات ایک ایسے علم کا نام ہے جو رموز سے دست بردار ہونے کا مدعی ہے۔

کم از کم ایک ایسی حقیقت موجود ہے جو ہر شخص کو سادی تحلیل نہیں بلکہ داخلی وجدان کے ذریعہ سے حاصل ہوتی ہے۔ یہ اس کی شخصیت یا ذات ہے جو باعتبار زمان جاری یا مستمر رہتی ہے انسان کو خواہ کسی اور شے سے عقلی ہمدردی ہو لیکن اپنی ذات یا شخصیت سے ضرور اس طرح کی ہمدردی ہوتی ہے جب میں اپنے نفس پر غور کرنے کیلئے جس کو میں تھوڑی دیر کیلئے معراز عمل فرض کر لیتا ہوں، اپنی توجہ باطن کی طرف منتقل کرتا ہوں تو مجھے پہلے یہ نظر آتا ہے کہ جب قدر اور اکات اس مادی دنیا سے آتے ہیں ان کی بالائی سطح پر ایک تہ جم جاتی ہے۔ یہ اور اکات ایک دوسرے سے واضح متمايز متقارن یا قابل تقارن ہوتے ہیں ان کا بشکل اشیاء اپنی ایکجائی کی طرف میلان ہوتا ہے، اس کے بعد وہ یادداشتیں نظر آتی ہیں جو کم و بیش ان اور اکات سے وابستہ اور ان کا ذریعہ تشریح ہوتی ہیں ان یادداشتوں کو وہ اور اکات گویا میری شخصیت کی تہ سے نکال کے سطح پر لاتے ہیں جو ان کے ہم شکل ہوتے ہیں۔ آخر میں رجحانات و محرک عادات کی جنبش یا عملاً افعال کا ایک جم غفیر نظر آتا ہے جس کا دامن ان اور اکات اور یادداشتوں کے دامن سے کم و بیش مضبوط بندھا ہوتا ہے یہ تمام واضح الحدود عناصر

جس قدر ایک دوسرے سے متمايز ہوتے ہیں اسی قدر وہ مجھے اپنی ذات سے متمايز نظر آتے ہیں وہ اندر سے نکل کے باہر کی طرف پھیلتے ہیں اور سب نکل کے ایک ایسے دائرہ کی سطح بناتے ہیں جسکا تو وسیع اور بالآخر بیرونی دنیا میں شمول کی طرف میلان ہوتا ہے لیکن جب میں دائرہ کے محیط سے ہٹنے کے مرکز کی طرف چلا آتا ہوں، جب میں اپنی ہستی کی تہ میں اس شے کی جستجو کرتا ہوں جو سب سے زیادہ ہر حالت میں ہمیشہ اور برابر میری ذات کا مصداق ہو سکتی ہے تو مجھے ایک بالکل مختلف شے نظر آتی ہے۔ ان صاف تر شے ہوئے بلور میں پاروں اور اس منہج سطح کے نیچے ایک ایسا مسلسل بھاؤ نظر آتا ہے جس کی نظیر میں نے آج تک نہیں دیکھی۔ نفسی حالات کا ایک سلسلہ جاری نظر آتا ہے جس میں سے ہر حالت اپنے مابعد کی خبر دیتی اور اپنے ماقبل پر مشتمل ہوتی ہے میں جب ان کے پاس سے گزرنے کے بعد مڑ کے ان کے چلے ہوئے راستہ کو دیکھتا ہوں تو ان کو صرف چند دھندلا کھتا ہوں، لیکن ان کے پاس سے گزرتے وقت مجھے ان کی تنظیم اس قدر مستحکم اور ان میں ایک مشترک زندگی اس حد تک جاری و ساری نظر آتی ہے کہ میں ان میں سے کسی ایک کے آغاز و انجام کی تعین نہیں کر سکتا حقیقت یہ ہے ان میں سے کسی کا بھی آغاز و انجام نہیں ہوتا بلکہ ایک کی دوسرے کے اندر تو وسیع ہوتی ہے۔

اس اندرونی زندگی کو کھلتے ہوئے گولے سے تشبیہ دی جاسکتی ہے کیونکہ دنیا میں کوئی ایسی زندہ ہستی نہیں جو یہ نہ محسوس کرتی ہو کہ جو دور میں کھیل کر نے کیلئے میرے متعلق کیا گیا تھا وہ بتدریج ختم ہو رہا ہے جو زندہ رہتا ہے وہ آخر بوڑھا ہوتا ہے، مگر اسے پشیمانی ہوئے گولے سے بھی تشبیہ دی جاسکتی ہے کیونکہ ہمارا ماضی ہمارے ساتھ رہتا ہے اور اس میں حال سے اضافہ ہوتا رہا ہے جو اسے راستہ میں ملتا جاتا ہے شعور کے معنی ہی یادداشت ہیں۔

لیکن درحقیقت یہاں نہ کوئی شے لپٹی ہے اور نہ کھلتی ہے کیونکہ ان دونوں تشبیہوں سے ذہن خطا و سطح کی طرف منتقل ہوتا ہے، جنکے اجزاء امتداد الجنس اور ایک دوسرے پر انطباق کے لائق ہوتے ہیں حالانکہ ذہنی شعور ہستی کی زندگی میں دو لمحے بھی بالکل یکساں نہیں ہوتے۔ کسی سادہ ترین احساس کو لیجئے اسکو متصل فرض کیجئے اور اس کے

اندرونی شخصیت کو جذب کر دیجئے اس طرح کے احساس کے ساتھ جو شعور پایا جائیگا وہ پیہم و دلچسپ تک بھی یکساں نہ رہیگا کیوں کہ دوسرے لمحہ میں پہلے لمحہ کے علاوہ وہ یادداشت بھی شامل ہوگی جو پہلے لمحہ کی میراث ہوگی۔ جو شعور و دلتوں تک یکساں رہ سکیگا وہ یادداشت سے معرا ہوگا وہ برابر کے پیدا ہوتا رہیگا کیا عدم شعور کی اس کے علاوہ اور کوئی تعبیر ہو سکتی ہے؟

اس لئے بوقلموں لطیف سے تشبیہ دنیا بہتر ہے جس میں رنگوں کی تدریج غیر محسوس ہوتی ہے اگر جذبات کی کوئی لہر لطیف کے پاس سے گزریگی تو اس میں بتدریج لطیف کے ہر رنگ کی جھلک آجائیگی اور یوں اس میں تدریجی تغیرات کا ایک ایسا سلسلہ پیدا ہوگا جس کا ہر نقطہ اپنے حلقہ کا اعلان اور گذشتہ حلقہ کی تکمیل کرے گا پھر بھی لطیف کے یکے بعد دیگرے آنے والے رنگوں کی نوعیت ایک دوسرے کے لحاظ سے خارجی ہوتی ہے وہ متقارن اور فی المکان ہوتے ہیں۔ لیکن خالص استمرار میں تقارن ایک دوسرے سے خارجیت اور امتداد کا تصور قطعاً نہیں ہوتا۔

آئے ایک ایسا تجزیہ جسم فرض کریں جو بہت ہی چھوٹا ہے بلکہ بشرط امکان سمٹ کے ریاضیاتی نقطہ کے برابر رہ گیا ہے، اس کے بعد اس جسم کو اس طرح کھینچا ہوا فرض کریں کہ اس سے ایک خط پیدا ہو جو برابر بڑھتا چلا جائے، اب اپنی توجہ کو اس خط کے بجائے اس فعل پر مرکوز کریں جسکی بدولت یہ خط بن رہا ہے اس کے ساتھ نکتہ یاد رکھیں کہ اگر یہ فعل بلا توقف انجام پائیگا تو اپنے استمرار کے باوجود ناقابل تقسیم ہوگا، اگر درمیان میں توقف ہوگا تو ایک فعل کے بجائے دو فعل ہوں گے لیکن ان دونوں میں سے ہر فعل بجائے خود ناقابل تقسیم ہوگا، قابل تقسیم فعل حرکت نہیں بلکہ وہ سالن خط ہوگا جو اس فعل حرکت سے پیدا ہوگا۔ آخر میں نفس حرکت، فعل امتداد و توسیع غرض خالص تحرک پر غور کریں گے اپنے آپ کو مکان سے آزاد کر لیں جو حرکت کی تہ میں مضمر ہوتا ہے۔ غالباً ابکی ذات کے بحالت استمرار نشو و نما کی صحیح تر تشبیہ مل سکے گی۔

مگر تشبیہ بھی ناقص ہے اور صحیح یہ ہے کہ تمام تشبیہات ناقص ہونگی کیونکہ استمرار کا تصور بعض حیثیات سے پیش رو حرکت کی وحدت اور بعض حیثیات سے وسعت پذیر حالات کی کثرت کے مشابہ ہے اس لئے بداہتہً ان دونوں میں سے ایک کو قربان کئے

بغیر کسی استعارہ سے اس کا اظہار ممکن نہیں۔ اگر میں طیف سے تشبیہ دیتا ہوں جس میں جلدی
 رنگ ہوتے ہیں تو میرے پیش نظر ایک ایسی شے ہوتی ہے جو بنی ہوئی موجود ہے، حالانکہ
 استمرار برابر بتا رہا ہے، اگر میں کسی ایسی کھلی چیز سے تشبیہ دیتا چاہتا ہوں جو بڑھ رہی
 ہے یا کسی ایسی کمانی سے تشبیہ دیتا ہوں جو کھل یا پھیل رہی ہے تو میں اس حرکت
 کے سمجھنے کیلئے جس کی بدولت شعور مختلف مدارج سے گزرتا ہے اس شوخی رنگ کو نظر انداز
 کر دیتا ہوں جو معر غل وجود میں آئے ہوئے استمرار کی خصوصیت ہے، اصل یہ ہے کہ
 اندرونی زندگی میں یہ کام باتیں ایک ساتھ پائی جاتی ہیں اس میں تنوع کیفیات بھی ہے
 تسلسل ترقی بھی اور اتحاد جہت بھی۔ ایسی شے کی تمثیلات سے تعبیر ممکن نہیں۔
 لیکن تفصیلات یعنی مہر و عام اور سادہ خیالات کے ذریعہ سے اس کی تعبیر
 اور بھی کم ممکن ہے، یہ صحیح ہے کہ مجھے اپنی شعوری زندگی کا جو احساس ہوتا ہے، اس کی
 محاکات کسی تشبیہ سے نہیں ہو سکتی۔ مگر یہاں محاکات کی ضرورت ہی نہیں۔ اگر انسان
 اس استمرار کا بھی وجدان نہیں کر سکتا جو اس کی ہستی کا مایہ خمیر ہے تو اسے یہ شے کسی طرح
 سے حاصل نہیں ہو سکتی نہ تفصیلات سے اور نہ تشبیہات سے۔ یہاں فلاسفہ کے پیش نظر
 صرف اس کوشش کی جو صلہ افزائی ہونا چاہئے جو اکثر لوگوں میں زندگی کے لئے مفید تر عادات
 نفس کی وجہ سے یا بد زنجیر رہتی ہے یہ کیف تشبیہ یا تمثیل کا ایک فائدہ ہے کہ اسکی وجہ سے ہم
 تشخص میں ٹھہرے رہتے ہیں یا کوئی پھیل و جدان استمرار کا قائم مقام نہیں ہو سکتی مگر جب
 اشیاء کے مختلف تسلسلوں سے تمثیلات اخذ کی جاتی ہیں تو وہ اپنے افعال کی پختگی کی بدولت
 شعور کے ٹھیک اس نقطہ کی طرف رہنمائی کر سکتی ہیں جہاں ایک گونہ وجدان حاصل ہو سکتا
 ہے۔ اگر ہم حتی الامکان غیر مشابہ تمثیلات منتخب کریں تو ہم ان میں سے کسی ایک ہی تمثیل
 کو وجدان کی جگہ پر قبضہ کر لینے سے باز رکھ سکتے ہیں کیونکہ اگر ایک تمثیل قبضہ کر لی تو دوسری
 اسکو نکال دیگی۔ اگر ہم نے اس امر کا انتظام کر لیا کہ اختلاف حیثیات کے باوجود تمام
 تمثیلوں کے لئے ایک ہی قسم کی توجہ کی ضرورت ہو اور نفس پر کسی حد تک ایک ہی درجہ
 کا بار پڑے تو ہم اپنے نفس کو بتدریج ایک خاص قسم کے واضح میلان کا عادی کر لینے
 یعنی وہی میلان جو اپنے آپ کو بے پردہ اور واقعی حالت میں دیکھنے کیلئے نفس کو اختیار
 کرنا چاہئے۔ لیکن اس صورت میں کم از کم شعور کو کوشش کے لئے آمادہ ہونا چاہئے۔ کیونکہ

شعور کو اور کچھ نہ کرنا پڑیگا وہ صرف اس انداز خیال کو اختیار کر لے گا جو مطلوبہ کوشش اور
 خود بخود وجدان تک پہنچ جانے کیلئے ضروری ہے اس کے برعکس تصورات میں خصوصاً اگر
 وہ بسیط تصورات ہوں گے، عجیب ہے کہ وہ درحقیقت رموز اشیا میں جو خود اشیا کی جگہ
 لے لیتے ہیں اس لئے کسی کوشش کی ضرورت نہیں پڑتی۔ جب غور سے دیکھا جاتا ہے
 تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان میں سے ہر رمز اپنی شے کے صرف اس جز کو محفوظ رکھتا ہے جو اس
 شے اور دیگر اشیا میں مشترک ہوتا ہے اور اس لئے رمز تشیل سے زیادہ اس موازنہ کا اظہار
 کرتا ہے جو اس شے اور اسکے مشابہ دیگر اشیا میں پایا جاتا ہے، لیکن چونکہ موازنہ سے تشابہ ظاہر
 ہوتا ہے، چونکہ تشابہ شے کا ایک خاصہ ہوتا ہے، چونکہ خاصہ ہر حیثیت سے صاحب خاصہ
 کا جز معلوم ہوتا ہے اس لئے آپ کو آسانی اس خیال پر آمادہ کر سکتے ہیں کہ تصورات
 کو دوش بدوش رکھ کے ہم اجزا سے از سر نوکل بنا سکتے ہیں۔ یوں ہمیں اس امر کا یقین ہو
 جاتا ہے کہ ہم وحدت، کثرت، تسلسل، تناہی، عدم تناہی، قسمت پذیری وغیرہ کے
 تصورات کو ایک صفت میں گھرا کر کے استمرار کی صحیح تصویر اپنے ذہن میں کھینچ سکتے ہیں
 بس یہی وضو کا ہے، یہی خیال خطرناک بھی ہے تجریدی تصورات جس حد تک تحلیل
 یعنی ایک شے کے دیگر اشیا کے لحاظ سے علمی مطالعہ کی خدمت کر سکتے ہیں
 اسی حد تک وہ وجدان، یعنی اس شے کے حقیقی اور عظیم النظیر جزو کی بالبعد الطبعی
 تحقیقات کی قائم مقامی کے ناقابل ہوتے ہیں کیونکہ ایک طرف تو جب ان تصورات
 کو پہلو بہ پہلو رکھا جاتا ہے تو ان سے اس شے کی مصنوعی ساخت کے علاوہ اور کوئی امر
 معرض وجود میں نہیں آتا جس کے صرف بعض عام اور ایک گونہ غیر شخصی پہلوؤں کے
 یہ رموز ہوتے ہیں اس لئے اس امر کا یقین کرنا عبث ہے کہ انکی بدولت ہمیں وہ حقیقت
 حاصل ہو سکی جس کا صرف پر تو ان کے اندر نظر آتا ہے۔ دوسری طرف اس مغالطہ
 کے علاوہ ایک اور شدید خطرہ پیش ہوتا ہے، کیونکہ تصورات صرف تعبیم نہیں بلکہ
 تجریدی بھی کرتے ہیں، تصور کسی خاصہ کو لاتعد و لا تخصی اشیا میں مشترک قرار دیکر اسے
 ایک رمز بنا سکتا ہے اس لئے وہ ہمیشہ اس خاصہ کا دائرہ وسیع کر کے اسے کم پیش
 مستح کر دیتا ہے، وہی خاصہ جب بالبعد الطبعی شے کے اندر دوبارہ دکھلایا جاتا ہے
 تو اس خاصہ اور اس شے میں توار و تیبید اہو جاتا ہے یا کم از کم خاصہ شے کے قالب میں

دھل جاتا ہے اور وہی خاک اختیار کر لیتا ہے لیکن جب اسے مابعد الطبیعی شے سے امتزاع کے بعد تصور کی شکل میں پیش کیا جاتا ہے تو اس میں بغیر محدود و منحصر ہونے لگتا ہے اور وہ اصل شے کے حدود سے بہت آگے بڑھ جاتا ہے، کیونکہ اسے اس شے کے علاوہ اور شے کو بھی اپنے تحت میں داخل کرنا پڑتا ہے، یوں ہم جس قدر خارجی نقطہ ہائے نظر سے حقیقت کی تحقیق کرتے ہیں یا جس قدر وسیع تر دائروں میں اسے بند کرتے ہیں اسی قدر مختلف نظامات پیدا ہوتے ہیں اس لئے سارے تصورات میں صرف یہی وقت نہیں کہ انکی بدولت شے کی حقیقی وحدت متعدد و رمزی تعبیرات میں منتقسم ہو جاتی ہے بلکہ ان کی بدولت فلسفہ بھی ایسے باہم متضاد مسکلوں میں منتقسم ہو جاتا ہے جن میں سے ہر ایک بساط سمجھا کے بیٹھ جاتا ہے، ایسے مہرے جیوانٹ کے الگ رکھ لیتا ہے اور دوسروں کے ساتھ ایسی بازی شروع کر دیتا ہے جو کبھی ختم ہونے کا نام نہیں لیتی۔

مابعد الطبیعیات یا تو صرف خیالات کے اس کھیل کا نام ہے ورنہ اسے بشرطیکہ وہ نفس کا سنجیدہ مشغلہ ہو، بشرطیکہ وہ دماغی ورزش کے بدلے ایک علم ہو، وجدان تک پہنچنے کیلئے تصورات کی منزل سے نکلنا پڑیگا۔ تصورات اس کے لئے یقیناً ضروری ہیں کیونکہ تمام علوم تصورات سے کام لیتے ہیں اور مابعد الطبیعیات تمام علوم سے دست بردار نہیں ہو سکتا لیکن مابعد الطبیعیات میں مابعد الطبیعیات کی حقیقی شان اسی وقت پیدا ہوگی جب وہ تصورات کی منزل سے گزر جائیگا جب وہ کم از کم اپنے آپ کو سخت اور پہلے سے تیار شدہ تصورات کی بندش سے آزاد کرنے کے لئے معمولی تصورات سے مختلف تصورات یعنی ایسے تصورات قائم کر لیگا جو متحرک، نرم، تقریباً سیال اور ہمیشہ وجدان کی گریز یا اشکال کے قالب میں ڈھلنے کیلئے آمادہ ہونگے۔ اس پہلو پر میں آئندہ پھر بحث کروں گا بافصل اس قدر بیان کر دینا کافی ہے کہ ہمارے استمرار کا بلا واسطہ اور اک وجدان سے اور بالواسطہ ایسا تخیلات سے ہو سکتا ہے، لیکن اسے تصور کے اعلیٰ معنوں کے لحاظ سے، تصوری انتھضار کے اندر محصور نہیں کیا جاسکتا۔

آئیے ذرا دیر کیلئے استمرار پر اس حیثیت سے غور کریں کہ اس میں کثرت پائی جاتی ہے۔ اس موقع پر یہ بیان کر دینا ضروری ہے کہ اور کثرتوں کی طرح اس کثرت

کی حدود کا متنازعہ ہونا تو کجا یہ اٹے ایک دوسرے کی قلمرو میں دست انداز ہوتی ہیں اس کے علاوہ گو ہم یقیناً تحلیل کی مدد سے استمرار کو معرض وجود میں آنے کے بعد ایک منہج ثنائی قرار دے سکتے ہیں، اسے متقارن حصوں میں تقسیم کر سکتے ہیں، ان تمام حصوں کا شمار کر سکتے ہیں، لیکن یہ تمام کارروائی خود استمرار پر نہیں بلکہ اسکی سنجیدہ یادداشت، یا اس سائنس راہ پر عمل میں آتی ہے جسے استمرار کا تحریک اپنے پس ماندہ نشان کی حیثیت سے چھوڑ جاتا ہے، اس لئے ہمیں تسلیم کرنا چاہئے کہ اگر استمرار میں کثرت پائی جاتی ہے تو یہ کثرت ان کثرتوں میں سے کسی کے مشابہ نہیں جو ہم کو معلوم ہیں، تو کیا ہم یہ کہیں کہ استمرار میں وحدت پائی جاتی ہے، متبادل عناصر کے سلسلے میں جتنی کثرت پائی جاتی یقیناً اتنی ہی وحدت پائی جاتی ہے، لیکن اس متحرک، متغیر متلون اور زندہ وحدت میں اور اس مجر و غیر متحرک اور خالی وحدت میں شاید ہی کوئی قدر مشترک ہو جس پر خالص وحدت کا تصور دلالت کرتا ہے۔ تو کیا ہم کو یہ نتیجہ اخذ کرنا چاہئے کہ استمرار ایک ایسی شے ہے جو وحدت و کثرت دونوں کو جامع ہے؟ لیکن یہ عجیب بات ہے کہ میں خواہ ان دونوں تصورات سے کتنا ہی کام لوں ان کی کتنی ہی تقسیم کروں، ان سے کتنے ہی مختلف مجموعے مرتب کروں، ان پر دماغی تحلیل کے نازک ترین اعمال کی کتنی ہی مشق کروں مگر مجھے کوئی ایسی شے ہرگز نہیں ملتی جو میرے سادہ وجدان استمرار کے مشابہ ہو۔ اس کے برعکس جب میں وجدان کی مدد سے خود استمرار کے اندر پہنچ جاتا ہوں تو مجھے فوراً اس امر کا اور اک ہو جاتا ہے کہ استمرار کے اندر وحدت کثرت جاتا ہے کیسے پہلو پہلو موجود ہوتی ہیں، اس لئے یہ مختلف تصورات و حقیقت مختلف وغیرہ کیسے پہلو پہلو پر غور کر سکتے ہیں، لیکن ہمیں وہ جداگانہ یا متضاد نقطہ ہائے نظر ہیں جن سے ہم استمرار پر غور کر سکتے ہیں، لیکن ہمیں وہ جداگانہ یا متضاد استمرار کے اندر تک نہیں پہنچا سکتے، اس کے باوجود ہم اندر تک پہنچ جاتے ہیں البتہ وجدان کی کوشش سے پہنچتے ہیں۔ اسی طرح نفس کو اپنے استمرار کی داخلی اور اطلاق واقفیت حاصل ہو سکتی ہے، لیکن یہاں اگر مابعد الطبیعیات کو وجدان کی ضرورت ہوتی ہے تو علم (سائنس) کو تحلیل کی اس سے کم ضرورت نہیں ہوتی۔ یہ تحلیل وجدان کے افعال میں خلط بحث کا نتیجہ ہے کہ نظامات و مسائل میں بحث چھڑ جاتی ہے اور

تصاویر پیدا ہو جاتا ہے۔

اور حقیقت تمام علوم کی طرح علم النفس بھی تحلیل سے ابتداء کرتا ہے، جو نفس سے
وہاں جاتا ہے اسے لکے وہ پہلے سادہ وجدان یعنی احساسات، جذبات، خیالات
وغیرہ کی شکل میں تحلیل کرتا ہے اس کے بعد ایسے سلسلہ عناصر کو نفس کا قائم مقام
قرار دیتا ہے جو علم النفس کے واقعات کا مایہ خمیر ہے لیکن کیا یہ عناصر اجزا بھی ہیں
یہ ہی اصل سوال ہے اسی کے جواب سے پہلو تہی کا یہ نتیجہ ہے کہ انسانی شخصیت کی
تعبیر ناقابل حل اصطلاحات میں کی جاتی ہے۔

اس امر میں بحث کی گنجائش نہیں کہ ہر نفسی حالت کا چونکہ کسی نہ کسی شخص سے
تعلق ہوتا ہے اس لئے اس میں پوری شخصیت کا پرتو نظر آتا ہے نفسی حالت خواہ کتنی ہی
سادہ ہو، لیکن عملاً اس کے اندر صاحب حالت کا پورا ماضی و حال موجود ہوتا ہے، اس بنا
پر وہ اگر ایک حالت، قرار پا سکتی تو تحرید و تحلیل ہی کی کوشش سے قرار پا سکتی ہے لیکن
یہ امر بھی ناقابل بحث ہے کہ اگر تحرید و تحلیل نہ ہوگی تو علم النفس کا نشو و نما ممکن نہ ہوگا۔
کسی دماغی حالت کا امتزاع کر کے اسے کم و بیش ایک مستقل ہستی قرار دینے کے لئے
عالم نفسیات کیا کرتا ہے؟ وہ پہلے شخصیت کے اس مخصوص رنگ کو نظر انداز کرتا ہے
جس کا عام اور معلوم الفاظ میں اظہار نہیں ہو سکتا۔ اسکے بعد وہ اس سادہ شخصیت کے
بعض ایسے پہلوؤں کو الگ کر لیتا ہے جو دلچسپ تحقیقات کا موضوع بن سکتے ہیں،
مثلاً اگر وہ میلان یا رجحان پر غور کر رہا ہے تو میلان کے اس مخصوص رنگ کو نظر انداز
کر دیگا جس کی وجہ سے یہ میلان میرا یا آپ کا میلان کہلاتا ہے۔ وہ اپنی توجہ اس
حرکت پر مرکوز کر دیگا جس کی وجہ سے شخصیت کسی شے کی طرف مائل ہوتی ہے،
وہ اس انداز خیال کو الگ کر لیگا اور شخصیت کا یہی خاص پہلو، اندرونی زندگی کے
تحریک کی یہی فوری تصویر، شخص میلان کا یہی سرسری نقشہ ہے، جسے وہ ایک
مستقل واقعہ قرار دیگا، یہ کارروائی ایک حیثیت سے اس کارروائی سے بہت ملتی
جلتی ہے جو تصور پیرس سے گزرتے اور مثلاً ایک برج کا خاکہ اتارتے وقت
کیا کرتا ہے برج کی اپنی سر زمین، اپنے ماحول، سارے پیرس، وغیرہ وغیرہ سے
وابستگی ناقابل تفریق ہے اس لئے تصور کو پہلے اس کا ان تمام اشیاء سے امتزاع

کرنا پڑتا ہے وہ اس کل کے صرف ایک پہلو یعنی اس پہلو کو پیش نظر رکھتا ہے جو برج کی شکل میں نظر آتا ہے۔ گو برج کی یہ مخصوص شکل ان پتھروں کی یکجائی کا نتیجہ ہے جن سے برج بنا ہے تاہم مصور ان پتھروں سے کوئی سروکار نہیں رکھتا وہ صرف برج کے ایک رخے سرسری خاکہ کو پیش نظر رکھتا ہے۔ یوں وہ برج کی حقیقی اور داخلی تنظیم کا قائم مقام ایک ایسی تصویر کو قرار دیتا ہے جو خارجی اور سرسری ہے۔ اس بنا پر اس کا خاکہ بحیثیت مجموعی ایک مخصوص نقطہ نظر سے مشاہدہ اور ایک مخصوص ذریعہ تعبیر کے انتخاب کے مطابق ہوتا ہے۔ بعینہ ہی اس کارروائی کی حالت ہے جو عالم نفسیات پوری شخصیت سے کسی ایک حالت کو متزع کرنے کے لئے اختیار کرتا ہے۔ یہ متزع نفسی حالت شاید ہی ایک سرسری خاکہ یا ایک از سر نو مصنوعی تعبیر کے آغاز کے علاوہ اور کوئی شے ہوتی ہو، یہ ایسا کل ہے جس پر ایک خاص ابتدائی پہلو سے غور کیا گیا ہے، جو بالخصوص دلچسپ اور ملحوظ خاطر تھا۔ یہ جز نہیں بلکہ عنصر ہے اس کا حصول فطری تجزیہ نہیں بلکہ تحلیل سے ہوا ہے۔

غالباً یہ مصور سیاح یا دو گار کے طور پر ان تمام خاکوں کے نیچے لفظ پیرس لکھ دینگا جو اس نے اس شہر میں لئے ہیں چونکہ وہ پیرس کو واقعی دیکھ چکا ہے اس لئے ان خاکوں کو یکجا کر کے وہ اپنے اہلی و حدان کی مدد سے پورے پیرس کا تصور کر سکیگا مگر اس کے برعکس عمل ممکن نہیں خواہ صحیح خاکوں کی غیر تناسلی تعداد موجود ہو، خواہ ان کے نیچے لفظ پیرس لکھا ہو، جس سے یہ معلوم ہوتا ہو کہ ان خاکوں کو ایک رشتہ میں منسلک کر دینا چاہیے، لیکن باایں ہمہ جو حدان پہلے مائل نہیں ہو چکا ہے اس کا حاصل کرنا یا اگر پیرس نہیں دیکھا ہے تو اس کی ہیئت کیدائی کا اندازہ کرنا غیر ممکن ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہے کہ ہم پیش نظر صورت میں حقیقی اجزاء نہیں بلکہ مجموعی اثر کی کمحض یا دو اشتوں سے کام لیتے ہیں۔ ایک اور مثال لیجئے جو اس سے زیادہ نشیں ہے اور جس میں یادداشتوں نے بالکل رموز کی شکل اختیار کر لی ہے۔ فرض کیجئے میں ایک نظم سے بالکل ناواقف ہوں اور یہ نظم جن حروف کی شکل میں قلمبند کی جاسکتی ہے وہ حروف باہم مخلوط کر کے مجھے دے دے گئے ہیں۔ اگر یہ حروف نظم کے اجزاء ہوتے تو جس طرح بچہ چینی گور کو دھندے کو لیکے

نئی نئی بناتا ہے، اس طرح میں بھی مختلف ترتیبوں کا تجربہ کر کے اصل نظم کے دوبارہ مرتب کر لینے کی کوشش کرتا۔ لیکن میں پیش نظر صورت میں اس طرح کی کوشش کا خیال بھی نہ کر سکتا کیونکہ حروف ترکیبی اجزاء نہیں بلکہ جزئی تعبیرات ہیں اور اجزاء و تعبیرات دو مختلف چیزیں ہیں اس لئے اگر مجھے نظم معلوم ہوگی تو میں اس کے منسلک ربط کی مدد سے ہر حرف کو اپنی جگہ پر رکھنے یا سانی ملاؤں گا، لیکن اگر نظم معلوم نہ ہوگی تو حروف کو ملا کے نظم کو معلوم نہ کر سکوں گا۔ اگر مجھے یقین بھی ہوگا کہ میں واقعی اس طرح کی کوشش کر رہا ہوں اگر میں حروف کو پہلو پہلو رکھنا بھی شروع کیا تو میں اس وقت بھی کسی قرین قیاس مفہوم کو پیش نظر رکھ کے حروف کو ترتیب دینا شروع کروں گا۔ یوں میں ایک وجدان کو لوں گا اور وجدان سے ملنے ان رموز کی طرف آنے کی کوشش کر دوں گا جن سے اس نظم کی تعبیر از سر نو بن سکے گی۔ صرف عناصر شکل رموز کی مدد سے کسی شے کی از سر نو ساخت کا خیال بچائے خود اس قدر لغو ہے کہ اگر انسان کے پیش نظر نہ پکڑے وہ ریخت شے کے اجزاء نہیں بلکہ اسکے رموز کے اجزاء سے کام لے رہا ہے تو یہ خیال کبھی اس کے ذہن میں بھی نہ آئے گا۔ تاہم یہی ان فلاسفہ کی حالت ہے جو شخصیت کو نفسی حالات کی مدد سے از سر نو بنانا چاہتے ہیں، خواہ وہ صرف حالات پر اکتفا کرتے ہوں یا ان حالات کی تیرازہ بندی کے لئے کسی رشتہ استناد کا اضافہ کرنے ہوں تجربہ اور عقلیہ دونوں کو ایک ہی معاملہ ہوتا ہے، دونوں جزئی یا واسطوں کو حقیقی اجزاء قرار دے کے وجدان و تحلیل اور البعد الطبیعیات و حکمت (سائنس) کے نقطہ ہائے نظر میں خلط مبعث کر دیتے ہیں۔

تجربہ کا یہ قول بالکل بجا ہے کہ نفسیاتی تحلیل سے شخصیت میں نفسی حالات کے علاوہ اور کوئی شے نظر نہیں آتی۔ واقعہ یہ ہے کہ یہی تحلیل کی تعریف اور یہی اس کا کام ہے عالم نفسیات کو صرف شخصیت کی تحلیل یعنی نفسی حالات کو ملحوظ خاطر رکھنا پڑتا ہے، جس طرح مصوّر اپنے خاکوں کے نیچے لفظ پیرس لکھ دیتا ہے اسی طرح عالم نفسیات بھی ان حالات کو حالات ایغور (انا) ظاہر کرنے کے لئے ان کے نیچے لفظ ایغور (انا) لکھ دیتا ہے عالم نفسیات جس سطح پر رہتا ہے، اور جہاں اسے رہنا چاہئے وہ اسی سطح ہے جس پر ایغور محض ایک علامت ہے جس سے وہ انسانی اور پرگندہ

وجدان یاد آتا ہے جو عالم نفسیات کو موضوع بحث کی حیثیت سے ملتا ہے۔ یہ صرف ایک لفظ ہے اور بڑی غلطی یہ ہے کہ اس سطح پر رکے اس لفظ کے پس پشت کتنی شے کے ملنے کا یقین کیا جاتا ہے، یہی غلطی ان فلاسفہ سے ہوئی جو مین اور اسٹوارٹ مل کی طرح نفسیات میں صرف نفسیات دانی کی حیثیت پر قناعت نہ کر سکے۔ یہ لوگ اگرچہ طریقہ عمل کے لحاظ سے عالم نفسیات بن گئے مگر پیش نظر مقصد کے لحاظ سے عالم مابعد الطبیعیات ہی رہے۔ انھوں نے وجدان حاصل کرنا چاہا مگر اس بوجہ کو دیکھے کہ وجدان کو تحلیل کے ذریعہ سے حاصل کرنا چاہا، جو نفسی وجدان کے مرادف ہے۔ انھوں نے ایغویا انا کی جستجو کی اور اس کے نفسی حالات کے اندر ملنے کے مدعی ہوئے حالانکہ یہ بوقلموں نفسی حالات اس وقت حاصل ہوئے تھے اور اسی وقت حاصل ہو سکتے تھے جب یہ لوگ یادداشتوں، خاکوں اور سرسری رمزی نقشوں کا ایک سلسلہ مرتب کرنے کے لئے انا کے دائرہ سے بالکل نکل آئے تھے۔ یوں انھوں نے کتنا ہی نفسی حالات کو دوش بدوش رکھا، نقطہ ہائے اتصال کی تعداد میں اضافہ کیا ورمیانی وقفوں کا تھکھ کیا، لیکن انا ان سے ہمیشہ دامن سجاتا رہا اور بالآخر انھیں انا میں خواب و خیال کے علاوہ اور کوئی شے نظر نہ آئی۔ لیکن اس طرح ہم ایڈ کے ایک بامعنی نظم ہونے سے بھی اس بنیاد پر انکار کر گئے ہیں کہ ہمیں تلاش کے باوجود اس کے حروف کے ورمیانی وقفوں میں کوئی معنی نہیں ملتے۔

یہ فلسفیانہ تجزیہ تحلیل اور وجدان کے نقطہ ہائے نظر میں خلط مبعث کا نتیجہ ہے اس طرح کی تجزیہ اصل کی جستجو نقل یا ترجمہ میں کرتی ہے جہاں قدرۃً اصل موجود نہیں اور چونکہ اسے ترجمہ میں اصل نہیں ملتی اس لئے اصل کے وجود سے انکار کرنے لگتی ہے اسے لامحالہ سلیبی نتائج استنباط کرنا پڑتے ہیں، لیکن وقت نظر سے کام لینے کے بعد یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان سلیبی نتائج کا اصل یہ ہے کہ تحلیل وجدان کا نام نہیں جو بالکل بدیہی ہے۔ ایجابی علم اپنا کام ایک ابتدائی اور، کہنا چاہئے، بہت ہی مبہم وجدان سے شروع کرتا ہے، جس کی بدولت اسے مواد حاصل ہوتا ہے اور اس نقطہ آغاز سے فوراً تحلیل کی طرف روانہ ہو جاتا ہے جو اپنے اس مواد کے متعلق خارجی نقطہ نظر سے حال

کروہ مشاہدات کو تا ابد پھیلاتی رہتی ہے۔ اسے اس امر کا جلدین ہو جاتا ہے کہ وہ
 ان تمام سرسری نقشوں کو یکجا کرنے کے بعد خود اصل شے کو از سر نو ترکیب دے سکتی ہے،
 اس لئے اگر اصل شے تحلیل کے ہاتھ سے ان کھلونوں کی طرح نکل بھاگتی ہے جو بچے
 دیوار کے اوپر پڑنے والے سایہ سے بناتے ہیں تو اس میں کون سے تعجب کی بات ہے!
 لیکن عقلیت بھی اسی دھوکے میں مبتلا ہو جاتی ہے تجربیت کی طرح وہ بھی نقطہ نظر
 کے اسی خلط مبعث سے ابتداء کرتی ہے اور آخر کار داخلی زندگی تک نہیں پہنچ سکتی تجربیت
 کی طرح وہ بھی نفسی حالات کو اینٹوں کے ایسے منفصل اجزاء قرار دیتی ہے جن کی اینٹو شیرازہ بندی
 کرتا ہے۔ تجربیت کی طرح وہ بھی وحدت ذات کے از سر نو پیدا کرنے کے لئے ان اجزاء کو باہم ملا جلا کرتی
 ہے۔ آخر میں تجربیت ہی کی طرح اسے بھی یہ نظر آتا ہے کہ مسلسل از سر نو کوششوں کے باوجود وحدت ذات
 کا وہ ان جہانی صورتوں کے واسطے کی طرح میرے ہاتھ سے نکلا چلا جا رہا ہے لیکن تجربیت اس کشمکش سے
 عاجز آگئی ہے۔ یہ اعلان کر دیتی ہے کہ نفسی حالات کی کثرت کے علاوہ اور سی شے کا وجود
 نہیں اور عقلیت اس وحدت کے اقرار پر ثابت قدم رہتی ہے یہ صحیح ہے کہ جب اسے
 وحدت ذات کی نفسی حالات کی سطح پر جستجو ہوتی ہے اور تمام کیفیات و تعینات کو
 انہی حالات کی طرف منسوب کرنا پڑتا ہے (کیونکہ تحلیل کی خود تعریف کے رو سے یہ
 حالات پیدا ہونا چاہئیں) تو اس کے پاس وحدت ذات کے لئے ایک سلیبی شے
 یعنی عدم میں کے علاوہ اور کوئی چیز باقی نہیں رہتی۔ چونکہ نفسی حالات لامحالہ اس
 تحلیل میں اپنے لئے وہ تمام چیزیں محفوظ کر لیتے ہیں جو مواد کی حیثیت سے کارآمد
 ہو سکتی ہیں، اس لئے ان کی وحدت ایک ایسی شے بن جاتی ہے جس کی تہ میں کچھ
 نہیں ہوتا۔ یہ وحدت بالکل غیر متعین اور بالکل خالی ہوتی ہے۔ انہی منتشر نفسی حالات
 انہی اخلال اینٹوں پر جو تجربیت کے نزدیک ذات کے مرادف ہیں، عقلیت شخصیت
 کی از سر نو ترکیب کے لئے ایک شے کا اضافہ کرتی ہے جو اس سے بھی زیادہ غیر حقیقی
 ہے یعنی وہ خلا جس میں ان اخلال کی نقل و حرکت ہوتی رہتی ہے اور جسے محل اخلال
 کہا جاسکتا ہے، لیکن یہ صورت جو درحقیقت بے صورت ہے کسی زندہ، سرگرم عمل
 اور متغیر ذات کی تخصیص یا زندہ، عمر و بکر میں امتیاز کے لئے کیسے کارآمد ہو سکتی ہے؟
 کیا یہ امر کچھ بھی باعث تعجب ہو سکتا ہے جو فلاسفہ اس طرح شخصیت کی صورت کا

انتزاع کر لیتے ہیں، انہیں بالآخر یہ صورت کسی معین شخصیت کی تصویر کے لئے نا کافی معلوم ہوتی ہے اور انہیں بتدریج اپنے خالی الفاظ کو ایک ایسا بے پیرہ کا طرف قرار دینا پڑتا ہے جس کا زید عمر و بکر سے یکساں تعلق ہوتا ہے، اور جس میں ہمارے حسب وخواہ تمام انسان، خدا بلکہ عام موجودات بھی سما سکتے ہیں؟ مجھے اس موقع پر تجربیت اور عقلیت میں صرف ایک فرق نظر آتا ہے تجربیت چونکہ اتحاد الفاظ کی تلاش ان وقفوں میں کرتی ہے جو کہ نفسی حالات کے مابین پائے جاتے ہیں اس لئے اسے ان وقفوں کی خانہ پری دوسرے نفسی حالات سے کرنا پڑتی ہے جس کا سلسلہ غیر معین حد تک چلا جاتا ہے اور یوں جس قدر تحلیل بڑھتی جاتی ہے اسی قدر الفاظ ایک برابر گھٹتے رہنے والے وقفہ کی شکل میں صفر بنتا جاتا ہے۔ اس کے بالمقابل عقلیت چونکہ الفاظ کو نفسی حالات کا محل قرار دیتی ہے اس لئے اسے ایک ایسے خلاء سے ساتھ پڑتا ہے، جسکی ایک جگہ بندی کرنے اور دوسری جگہ نہ کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہوتی، جس کا قدم ان پیہم حدود سے نکلتا چلا جاتا ہے جو ہم اس کے لئے معین کرتے ہیں، جس کا دائرہ برابر وسیع ہوتا چلا جاتا ہے، جس کا صفر نہیں بلکہ غیر متناہی پر اختتام کی طرف رجحان ہوتا ہے۔

لگنے کی کسی نام نہاد تجربیت اور بعض جرمن عقلمین وحدت الوجود کی از حد مادرانی خیال آرائیوں میں حتمی مسافت عام طور پر فرض کی جاتی ہے اس سے کہیں کم ہے۔ ان دونوں کا طریقہ عمل یکساں ہے۔ یہ دونوں عناصر ترجمہ پر اجزاء اصل کی حیثیت سے بحث کرتے ہیں۔ حالانکہ تجربیت کی صحیح مصداق وہ شے ہوگی جو تا بہ امکان خود اصل تک پہنچنے کی کوشش کرے گی، جو اس کی زندگی کی یہ منہج جو کرے گی جو گویا ذہنی بنا فی کی مدد سے اس کی روح کی حرکت بھی محسوس کرے گی۔ اسی حقیقی تجربیت کا نام حقیقی مابعد الطبیعیات ہے۔ بیشک یہ کام از حد دشوار ہے کیونکہ جن تصورات سے ہمارا خیال روزمرہ کام لیتا ہے ان میں سے ایک بھی یہاں کا آئینہ نہ ہوگا۔ الفاظ کو وحدت، کثرت یا دونوں کا مجموعہ قرار دینے سے زیادہ آسان کوئی بات نہیں۔ وحدت و کثرت ایسے انحصارات ہیں جن میں زیر بحث شے کے نمونہ پر بنانے کی ضرورت نہیں وہ ہمیں بسے بنائے مل جاتے ہیں ہیں صرف ان کو

ایک بنا میں سے جن لینے کی ضرورت ہوتی ہے، یہ اس طرح کے کپڑے ہیں جنہیں دوکاندار عام ناپ کے بنوا کر اپنے یہاں رکھ لیتے ہیں۔ یہ زیادہ عمر و بکرتب کے آسکتے ہیں کیونکہ یہ کسی خاص شخص کی ناپ کے نہیں ہوتے، لیکن جو تجربیت اہم باہمی ہوگی، جو سرشت کی الگ ناپ لینا چاہیے گی اسے ہر زیر بحث شے کے لئے جداگانہ کوشش کرنا پڑے گی وہ ہر شے کے لئے ایسا تصور قائم کرے گی جو صرف اس شے کے لئے موزوں ہوگا اور جسے تعقل یا تصور کہنا اس لئے مشکل مناسب ہوگا کہ وہ صرف اس شے کے لئے موزوں ہوگا۔ وہ کثرت وحدت کے سے رائج الوقت خیالات کو ترکیب دینے کے بجائے ایک ایسے سادہ و یگانہ استحضار سے ابتداء کرے گی جو ایک دفعہ محض وجود میں آنے کے بعد ہمیں یہ امر آسانی سمجھا سکے گا کہ وحدت و کثرت کی سی وسیع ترجیزیں کیسے اس کے اندر آسکتی ہیں۔ غرض اس تعریف کے رو سے فلسفہ خاص خیالات کے انتخاب یا کسی مسلک کے اتباع نہیں بلکہ اس یگانہ وجدان کی جستجو کا نام ہے، جہاں سے اتر کے ہم اس لئے یکساں آسانی کے ساتھ مختلف خیالات تک جاسکتے ہیں کہ مسالک و مذاہب کی تقسیم سے بالاتر ہو جاتے ہیں۔

اس امر سے انکار نہیں ہو سکتا کہ شخصیت میں وحدت پائی جاتی ہے، مگر اس طرح کے اقرار سے اس وحدت کی غیر معمولی نوعیت کے متعلق کوئی بات نہیں معلوم ہوتی جو شخصیت میں پائی جاتی ہے۔ مجھے اس خیال سے بھی اتفاق ہے کہ شخصیت میں کثرت پائی جاتی ہے، مگر یہ امر خوب ذہن نشین کر لینا چاہئے کہ اس کثرت میں اور دوسری کثرتوں میں کوئی امر مشترک نہیں فلسفہ کھیلے چوئے واقعی اہم ہے وہ اس امر کا صحیح اندازہ ہے کہ ذات کی کثرت آمیز وحدت کا حقیقی مصداق کوئی وحدت کوئی کثرت، کوئی مجرد وحدت و کثرت سے بالاتر حقیقت ہے، لیکن فلسفہ اس نکتہ سے اسی وقت واقف ہو سکیگا جب وہ ذات کا خود ذات کی وساطت سے سادہ وجدان حاصل کر لے گا، اس کے بعد البتہ وہ اس بلند منزلت پر اتر کے نیچے آنے کے لئے جو رخ تجویز کریگا اس کی بنا پر وہ کثرت وحدت، یا ان تصورات میں کسی تصور تک پہنچ سکے گا جن کی بدولت وہ ذات کی متحرک زندگی کی تحدید کرتا ہے لیکن ان دونوں کی آمیزش سے کوئی ایسی شے حاصل نہ ہو سکیگی جو

مستحقات کے مشابہ ہوگی۔ کسی چیز دکھائی جاتی ہے جسکی شکل مخروطی ہوتی ہے جب ہمیں کوئی ایسی ٹھوس چیز دکھائی جاتی ہے جسکی شکل مخروطی ہوتی ہے تو یہ آسانی سے ہماری سمجھ میں آ جاتا ہے کہ اس کا اوپر کا حصہ کیسے سمٹنا شروع ہوتا ہے یہاں تک کہ آخر میں ریاضیات کا ایک نقطہ بن جاتا ہے، یا اسکا نیچے کا حصہ کیسے جڑ کی طرف ایک ایسے دائرہ کی شکل میں پھیلنا شروع ہوتا ہے جسکی وسعت معین ہوتی ہے لیکن نقطہ یا دائرہ یا ان دونوں کے سطح پر تقارن سے مخروطی شکل کا سرمو اندازہ نہیں ہو سکتا۔ یہی اصول نفسی زندگی کی وحدت و کثرت یا صفر و غیر صفر تقابلی پر منطبق ہوتا ہے، جن کی طرف تجربیت اور عقلیت شخصیت

کو لے جاتی ہیں۔ کسی اور جگہ ثابت کرینگے تصورات دو دوئل کر جوڑے کی جیسا ہم کسی اور جگہ ثابت کرینگے تصورات دو دوئل کر جوڑے کی طرح ایک ساتھ رہتے ہیں اور ان میں سے ہر جوڑا دو متقابل پہلوؤں پر دلالت کرتا ہے۔ شاید ہی کوئی ایسی شخصیت حقیقت ہو جسے دو بالمتقابل نقطہ ہائے نظر سے نہ دیکھا اور اس بنا پر دو متقابل تصورات کے تحت میں نہ داخل کیا جاسکتا ہو۔ اسی لئے دعویٰ اور جواب دعویٰ پیدا ہوتا ہے جس کی منطقی تطبیق میں اس لئے ناکامی ہوتی ہے کہ خارجی نقطہ نظر سے جو تصورات و مشاہدات حاصل ہوتے ہیں ان کی مدد سے کسی شے کا بنانا ہی غیر ممکن ہے، لیکن جب وجدان کی مدد سے کوئی شے قابو میں آ جاتی ہے تو اس منزل سے چل کے ہم دعویٰ اور جواب دعویٰ دونوں تک پہنچ سکتے ہیں اور یوں ہماری سمجھ میں یہ بات آ جاتی ہے کہ حقیقت کے ایک ہی چشمہ سے دعویٰ اور جواب دعویٰ یا ضدین دونوں کیسے پیدا ہوتے ہیں، دونوں میں کیوں اختلاف ہے اور دونوں کا یہ اختلاف کیسے رفع ہو سکتا ہے۔ یہ صحیح ہے کہ اس مقصد کے حاصل کرنے کے لئے ایک ایسی روش کے اختیار کرنے کی ضرورت ہوگی جو ذہن کی معمولی روش کے بالکل برعکس ہوگی جب ہم معمولاً سوچتے ہیں تو اشیاء سے تصورات نہیں بلکہ تصورات سے اشیاء کی طرف آتے ہیں اگر سوچنے کا وہی مفہوم لیا جائے جو عام طور پر مراد ہوتا ہے تو سوچنے کے یہ معنی ہیں کہ انسان بنے بنائے تصورات لیتا ہے، انہیں تقسیم کرتا ہے،

انہیں ملتا ہے اور یوں ایک ایسی شے تیار کر لیتا ہے جو عملاً حقیقت کے مرادف ہوتی ہے
 لیکن یہ بات یاد رکھنا چاہئے کہ ذہن کا مجموعی کام بے لوثی سے بھرپور ہوتا ہے۔
 ہم عموماً علم کو علم کے لئے نہیں بلکہ کسی بات کی تائید کسی شے سے انتفا وہ غرض
 کسی نہ کسی ادبسی کی تشفی کے لئے حاصل کرتے ہیں، ہم یہ دریافت کرنا چاہتے ہیں
 جس شے کا علم مطلوب ہے اس کی کس حد تک یا وہ نوعیت ہے، اس کا
 کس معلوم قسم سے تعلق ہے، اس کی وجہ سے کس فعل، کس طرز عمل، کس رویہ کا ایسا ہوتا ہے
 یہ مختلف افعال یا رویے وہ تصوری جہات ہیں جن کی پہلے سے ہمیشہ کے لئے
 تعین ہو چکی ہے، اب صرف ان کا اختیار کرنا باقی رہتا ہے۔ ان ہی کے اختیار
 کرنے کا نام اشیاء کے متعلق تصورات کا استعمال ہے، تصور کے شے پر منطبق
 کرنے کے یہ معنی ہیں کہ ہم دوسرے نقطوں میں یہ پوچھتے کہ فلاں شے ہمارے
 کس کام آسکتی، یا ہم اس سے کیا کام لے سکتے ہیں۔ جب ہم ایک شے کو
 کسی تصور کے تحت لیں داخل کر دیتے ہیں تو اس کے یہ معنی ہوتے ہیں کہ ہم نے
 اس فعل یا رویہ کی صحیح الفاظ میں تعین کر دی، جس کا اس شے سے ایسا ہوتا ہے
 اس لئے جس چیز پر علم کا صحیح الحاق ہو سکتا ہے اس کا رخ کسی نہ کسی خاص
 جہت کی طرف ہوتا ہے یا وہ کسی نہ کسی خاص نقطہ نظر سے حاصل کی جاتی
 ہے، اس میں شک نہیں کہ ہماری ادبسی اکثر پیچیدہ ہوتی ہے، اسی لئے ایک ہی
 شے کے متعلق ہمارا علم پیہم مختلف جہات کی طرف متوجہ اور مختلف نقطہ ہائے
 نظر سے حاصل ہو سکتا ہے، اسی کو مجموعی معنوں کے لحاظ سے پیش نظر شے کا
 وسیع اور بالاستیعاب علم کہتے ہیں، اس طرح پیش نظر شے صرف ایک تصور
 نہیں بلکہ ان متعدد تصورات کے تحت میں داخل ہو جاتی ہے، جس میں اس کی
 شرکت فرض کی جاتی ہے، وہ بیک وقت اتنے تصورات میں کیسے شرکت کر لیتی ہے،
 یہ سوال ایسا ہے جس سے یہاں ہمیں سروکار نہیں اس لئے روزانہ زندگی میں
 تصورات کے تقارن اور تقسیم سے کام لینا بالکل جائز اور مطابق فطرت ہے،
 اس سے کوئی فلسفیانہ اشکال پیدا نہیں ہوتا کیونکہ ہم زبان خموشی سے یہ منظور
 کر لیتے ہیں کہ فلسفہ آرائی سے احتراز کیا جائیگا، لیکن فلسفہ میں بھی اس طریقہ

سے کام لینا، یہاں بھی تصورات سے اشیاء کی طرف چلنا، کسی شے کا بے غرضانہ علم حاصل کرانے کے لئے جس سے ہم کما ہی واقف ہونا چاہتے ہیں، ایک ایسے طریقہ کا استعمال کرنا جس کا حشر شمع الہی شدہ دہی ہے، جو اپنی تعریف کے لحاظ سے بیرونی نقطہ نظر پر مبنی ہے خود اپنے مختلف کئے ہوئے مقصد کی مخالفت کرنا فلسفہ کو مختلف مسالک کی ابدی نوک جھونک قرار دینا، اور نفسی شے و طریقہ عمل کے اندر تناقض پیدا کرنا ہے۔ یا تو فلسفہ کا وجود ہی ممکن نہیں اور اشیاء کا جس قدر علم حاصل ہوتا ہے اس کا مقصود محض عملی استفادہ ہوتا ہے، ورنہ پھر فلسفہ

وجدان کی مدد سے خود شے کے اندر پہنچ جانے کا نام ہے۔
لیکن وجدان کی ماہیت سمجھنے کے لئے، وجدان کی انتہا اور تحلیل کی ابتدا صحیح طور پر متعین کرنے کے لئے سیلان استمرار کی وہ بحث پھر چھڑنا پڑی گی جو

پہلے گزر چکی ہے۔
تحلیل جن تصورات یا سرسری نقوشات کی طرف رہنمائی
تسم کو معلوم ہو گا کہ تحلیل جن تصورات یا سرسری نقوشات کی طرف رہنمائی
کرتی ہے ان کی اصلی خصوصیت یہ ہے کہ جب تک ہم ان پر غور کرتے رہتے ہیں
اس وقت تک وہ ساکن رہتے ہیں یہی داخلی زندگی کے مجموعہ سے اس شے
کو الگ کرتا ہوں جسے میں سادہ احساس کہتا ہوں، جس وقت تک میں اس
سادہ احساس کا مطالعہ کرتا رہتا ہوں اس وقت تک میں یہ فرض کرتا رہتا ہوں
کہ یہ احساس علی حالہ قائم ہے، اگر مجھے کوئی تغیر محسوس ہوتا ہے تو میں یہ کہتا ہوں
یہ احساس ایک نہ تھا بلکہ اس میں کمی پے درپے احساسات شامل تھے اور
میں ان میں سے ہر ایک احساس کی طرف اسی عدم تغیر کو منسوب کرتا ہوں
جیسے میں نے پہلے مجموعہ احساسات کی طرف منسوب کیا تھا۔ بہر کیف میں دور
تک تحلیل کا سلسلہ جاری رکھنے کے بعد کسی نہ کسی ایسے عنصر تک پہنچ جاتا ہوں جسے
میں تغیر تسلیم کر لیتا ہوں۔ یہ ہیں اور صرف یہ ہیں وہ حکم بنیاد دہی ہے جس

کی علم کے نشوونما کے لئے ضرورت ہے۔
لیکن میں اس اعتراض سے نہیں بچ سکتا کہ دنیا میں کوئی ایسا احساس نہیں
جو براہِ برہنہ بدلتا رہتا ہو کیونکہ یا د کے بغیر شعور یا موجودہ احساس پر گزشتہ لمحوں کی یاد

کا اضافہ کئے بغیر کسی حالت کا تسلسل یا بقا ممکن نہیں ہوتا۔ یہی شے استمرار کا مابعد غیر ہے
 دائمی استمرار اس یادداشت کی تسلسل زندگی کا نام ہے جو ماضی کو وسعت دے کے
 حال میں شامل کرتی رہتی ہے، یہ ماضی اس حال کے اندر یا تو ایک ایسی مثال کی
 واضح شکل میں نظر آتا ہے جو برابر بڑھتی جاتی ہے یا حال کے تسلسل تغیر کیفیت کی
 بدولت ایک ایسے گراں سے گراں تر بوجھ کے پروہ میں نمودار ہوتا رہتا ہے جو
 سن رسیدگی کے ساتھ ساتھ ہمارے پیچھے کھینچتا چلا آتا ہے۔ اگر اس طرح ماضی حال میں نہ
 باقی رہے، تو تسلسل نہ ہو گا بلکہ منقطع ہوگی۔

اگر اس طرح صرف تحلیل کی وجہ سے مجھ پر نفسی کیفیت کو استمرار سے الگ
 کر لینے کا الزام قائم کیا گیا، تو میں غالباً یہ جواب دوں گا کہ "میری تحلیل سے جو ابتدائی
 نفسی حالات پیدا ہوتے ہیں ان میں سے ہر ایک بجائے خود ایک ایسی حالت ہے
 جس میں زمانہ پایا جاتا ہے۔ میری تحلیل داخلی زندگی کو ایسے حالات میں تبدیل
 نہیں کرتی جن میں سے ہر ایک اپنی ذات کے ہم جنس ہوتی ہے، چونکہ اس کی
 ہجنسی کا تسلسل و قیوں یا ثانیوں کی ایک معین تعداد تک جاری رہتا ہے اس لئے
 ابتدائی نفسی حالات میں کو تغیر نہیں ہوتا لیکن استمرار ہوتا ہے یہ

مگر اس جواب میں یہ پہلو میری نظر سے اوجھل ہو جائیگا کہ قیوں اور ثانیوں
 کی جس معین تعداد کو میں ابتدائی نفسی حالات کی طرف منسوب کر رہا ہوں وہ صرف
 ایک ایسی علامت میں جس سے مجھے یہ یاد آ جاتا ہے کہ جن نفسی حالات کو ہم جنس
 فرض کیا جا رہا ہے، ان میں بھی تغیر و استمرار ہوتا ہے، نفسی حالت کو جب بجائے
 خود دیکھا جاتا ہے تو اس میں دائمی نکتوں نظر آتا ہے میں ان نکتوں سے کیفیت کا
 ایک ایسا اوسط نکال لیتا ہوں جسے میں ناقابل تغیر فرض کر لیتا ہوں اور یوں ایک
 ایسی حالت پیدا کر لیتا ہوں جو دیرپا اور جاگہ نما ہوتی ہے دوسری طرف میں اس سے
 عام نکتوں یعنی ایسے نکتوں کو نکالتا ہوں جو کسی شے کے ساتھ مخصوص نہیں ہوتا اور
 اسی کا نام زمانہ رکھتا ہوں، اگر میں غور سے دیکھوں تو مجھے یہ نظر آتا ہے کہ یہ مجرد
 زمانہ اسی قدر غیر متحرک ہے۔ جس قدر وہ حالت جس کا میں اسکو محل قرار دیتا ہوں،
 اس کا جریان صرف کیفیت کے تسلسل تغیر سے ہو سکتا ہے اور اگر یہ کیفیت سے مبرا

اور صرف تغیر کی جولانگاہ ہو تو یہ ایک غیر متحرک واسطہ ہو جاتا ہے مجھے یہ بھی نظر آتا ہے کہ اس ہم جنس زمانہ کی ساخت کا صرف یہ مقصد ہے کہ مختلف متشخص سیلانوں کا ارتداد سے مقابلہ ہم وقتوں کا شمار اور ایک سیلان استمرار کی دوسرے سیلان استمرار کے لحاظ سے پیش ہو سکے۔ آخر میں یہ بھی میری سمجھ میں آتا ہے کہ جب میں ابتدائی نفسی حالات کے استحضار پر قبضوں اور ثانیوں کی تعیین تعداد کا نشان لگاتا ہوں تو میں دوسرے کو اور خود اپنی ذات کو صرف یہ بات یاد دلاتا ہوں کہ ان حالات کا اس انا سے امتزاع کیا گیا ہے جس میں استمرار پایا جاتا ہے اور صرف اس جگہ کی تعیین کرتا ہوں جہاں حرکت کے لحاظ سے انا کو رکھنا چاہئے تاکہ انا ایک مجرد اور خاکہ نما شے باقی نہ رہے بلکہ متشخص نفسی حالت کے لحاظ سے اسکی وہ حالت ہو جائے جو پہلے تھی مگر یہ تمام امور میں نظر انداز کرنا ہوں کیونکہ انھیں تحلیل سے کوئی سروکار نہیں ہوتا۔ اس کے یہ معنی ہیں کہ تحلیل ہمیشہ غیر متحرک پر عمل کرتی ہے اور وجدان خود متحرک یا اس کے مرادف استمرار کے اندر پہنچ جاتا ہے۔ یہی وہ نمایاں حد حاصل ہے جو تحلیل اور وجدان میں پائی جاتی ہے۔ حقیقی مجرب اور متشخص کی پہچان اس واقعہ سے ہوتی ہے کہ وہ خود متغیر ہوتا ہے، عنصر کی پہچان اس واقعہ سے ہوتی ہے کہ وہ تغیر پذیری کے وصف سے یکسر معرا ہوتا ہے۔ عنصر کی یہ حالت اس لئے ہوتی ہے کہ وہ اپنی تعریف کی بنا پر سرسری نقشہ، سادہ ساخت کی از سر ت ترکیب اکثر محض علامت غرض ایک متحرک حقیقت کا ساکن منظر ہوتا ہے۔ مگر ہماری غلطی اس یقین کے اندر مضمر ہے کہ ہم ان سرسری نقشوں کی مدد سے حقیقت کو از سر نو بنا سکتے ہیں پہلے بیان کیا جا چکا ہے اور یہاں پھر بیان کیا جاسکتا ہے کہ ہم وجدان سے تحلیل تک پہنچ سکتے ہیں، لیکن تحلیل سے وجدان تک نہیں پہنچ سکتے۔ ہم تغیر پذیری سے جتنے چاہیں تغیرات، کیفیات اور تعدیلات پیدا کر سکتے ہیں کیونکہ وجدان کو جو متحرک ملتا ہے اس کے یہ تحلیل کی وسالت سے حاصل ہونے والے ساکن مناظر ہیں، لیکن اگر ان چیزوں کو پہلو بہ پہلو رکھا جائے تو ان سے کوئی ایسی شے نہ پیدا ہوگی جو تغیر پذیری کے مشابہ ہو کیونکہ یہ تغیر پذیری کے اجزاء نہیں بلکہ عناصر ہیں اور عناصر واجزا میں بڑا فرق ہے۔

مثلاً اس تغیر پذیری کو لیجئے جو ہم جنسی سے قریب ترین ہے، یعنی حرکت مکانی کی تغیر پذیری۔ ہم اس پوری حرکت کے ساتھ ساتھ ممکن وقفوں کا تخیل کر سکتے ہیں ان ہی وقفوں کو ہم متحرک جسم کے مقامات یا اس کے گزرنے کے نقاط کہتے ہیں، لیکن ان مقامات سے خواہ ان کی تعداد غیر متناہی ہو ہم حرکت کسی طرح نہیں بنا سکتے وہ حرکت کے اجزاء نہیں بلکہ اس کی فوری تصویریں ہیں۔ وہ گویا حرکت کی فرضی سنازل ہیں۔ متحرک جسم کبھی ان کے اندر نہیں رہتا۔ ہم زائد سے زائد یہ کہہ سکتے ہیں کہ اس کا ان مقامات سے مرور ہوتا ہے لیکن مرور کو جو حرکت کے مرادف ہے وقفہ سے کوئی واسطہ نہیں، جو عدم حرکت کے مرادف ہے، حرکت کو عدم حرکت کے اوپر نہیں رکھا جاسکتا ورنہ اس کا نتیجہ تو اردو و لطائق ہو گا جو تناقض ہے نقاط مرور نہ تو حرکت کے اندر اجزاء کی حیثیت سے موجود ہوتے ہیں اور نہ اس کے نیچے ایسے مقامات کی حیثیت سے، جن کا حرکت استیعاب کرتی ہے، انھیں ہم حرکت کے سلسلہ میں اس نقطہ نظر سے فرض کر لیتے ہیں کہ متحرک جسم کو اپنے مفروضہ کی بنا پر تو نہ ٹھہرنا چاہئے، لیکن اگر وہ ٹھہرتا تو ان ہی مقامات میں ٹھہرتا، اس لئے صحیح معنوں میں یہ مقامات مقامات نہیں بلکہ فرضیات یعنی نفس کی حیثیات یا نقطہ ہائے نظر ہیں۔ لیکن کیا نقطہ ہائے نظر سے بھی اشیاء بن سکتی ہیں؟

ہاں ہم جب کبھی ہم زمانہ کے متعلق، جسکی قائم مقامی حرکت کرتی ہے، یا خود حرکت کے متعلق استدلال کرنے لگتے ہیں تو یہی دیکھنا اختیار کرتے ہیں چونکہ ایک مغالطہ ہمارے دل میں جاگزیں ہو چکا ہے اور ہم تجلیل کو وجدان کے مرادف خیال کرنے سے باز نہیں آسکتے اس لئے حرکت کی پوری اوسعت کے ساتھ ساتھ ایسے ممکن وقفوں یا نقطوں کی تیز شروع کر دیتے ہیں جنھیں خواہ وہ پسند کریں یا نہ کریں، ہم حرکت کے اجزاء قرار دیتے ہیں، جب ہمیں اس طرح حرکت کی ازسرنو ساخت میں ناکامی سے دوچار ہونا پڑتا ہے، تو ہم ان نقطوں کے درمیاں میں اور نقطوں کو داخل کرتے ہیں اور اپنے دل میں یقین کر لے کر کہ ہم اس طرح حرکت کے اصلی متحرک کے قریب تک ضرور پہنچ جائیں گے، لیکن یہ متحرک اب بھی ہمارے قابو میں نہیں آتا اس لئے ہم نقطوں کی محدود و متناہی تعداد کے بجائے ایک ایسی تعداد

سے کام لیتے ہیں جس میں غیر محدود اضافہ ہو سکتا ہے اور یوں متحرک جسم کی حقیقی اور
 غیر منقسم حرکت کی خیال کی ایک ایسی حرکت کے ذریعہ سے نقل آمارنے کی لا حاصل
 کو شش کرتے ہیں جو نقطوں میں غیر محدود اضافہ کرتی چلی جاتی ہے، آخر میں ہم یہ
 کہنے لگتے ہیں کہ حرکت کا مایہ خمیر نقطے ہیں لیکن نقطوں کے علاوہ اس میں وہ جسم
 شے بھی شامل ہے جسے مرور کہتے ہیں۔ گویا یہ ابہام اس واقعہ کا نتیجہ نہیں کہ ہم
 نے عدم متحرک کو متحرک سے واضح اور سکون کو حرکت سے مقدم فرض کیا ہے،
 گویا یہ پراسراری اس کو شش کا ثمرہ نہیں کہ ہم اضافہ کی بدولت وقفہ سے حل کے حرکت
 تک پہنچا جاتے ہیں جو ناممکن ہے، جو محض ییل کی بدولت حرکت سے حل کے
 بطور حرکت اور بطور حرکت سے حل کے عدم متحرک تک پہنچ جانا آسانی ممکن ہے حرکت ہی وہ
 شے ہے جسے سب سے واضح اور سب سے بسیط قرار دینے کی عادت ڈالنا چاہئے کیونکہ
 عدم متحرک صرف بطور حرکت کی آخری حد کا نام ہے، جس تک رسائی عالم خیال
 میں تو ہوتی ہے مگر عالم واقعات میں نہیں ہوتی۔ ہم نے اب تک جو کچھ کیا وہ
 یہ ہے کہ نظم کے مفہوم کو ان حروف کی صورتوں میں تلاش کرتے ہیں جس سے وہ نظم
 مرکب ہوتی ہے، ہم کو یقین ہونا ہے کہ حروف کی روز افزوں تعداد پر غور کر کے
 ہم اس گریز یا مفہوم کو اپنے قابو میں لاسکتے ہیں، لیکن جب ہر حرف کے اندر
 مفہوم کا جز نہیں ملتا تو ہجوم یا اس کی حالت میں ہم یہ فرض کرنے لگتے ہیں کہ
 اس پراسرار مفہوم کا دیرینہ مطلوب دو متصل حروف کے درمیان میں رہا کرتا ہے
 لیکن ایک دفعہ پھر یہ نکتہ بیان کر دینا چاہئے کہ حروف اجزائے نظم نہیں بلکہ
 رموز نظم کے عناصر ہیں، اسی طرح متحرک جسم کے مقامات، حرکت کے اجزاء ہیں
 بلکہ مکان کے وہ حصے ہیں جو حرکت کے اندر مضمر فرض کر لئے گئے ہیں یہ خالی اور
 غیر متحرک مکان جس کا تصور تو ہوتا ہے لیکن اور اک نہیں ہوتا صرف ایک علا
 رمز ہے۔ رموز کے اضافہ سے حقیقت کی تعمیر کیسے ہو سکتی ہے؟ لیکن پیش نظر صورت
 میں رموز ہمارے خیال کی راسخ عادات کے بہت سی موافق ہوتے ہیں۔
 ہم علی العموم عدم متحرک کے اندر رہتے ہیں جس سے ہمیں علی مقاصد میں اہلادیتی
 ہے اور عدم متحرک سے از سر نو حرکت بناتے ہیں۔ یوں ہمیں ایک ایسی شے ملتی

ہے جو حقیقی حرکت کی بہت ہی بھاری نقل ہوتی ہے، لیکن یہ نقل زندگی میں خود اصل سے کہیں زیادہ کارآمد ہوتی ہے۔ اور ہمارے نفس کی یہ حالت ہے کہ جو خیال سب سے زیادہ کارآمد ہوتا ہے اسی کو وہ سب سے زیادہ واضح قرار دیتا ہے یہی وجہ ہے کہ عدم تحرک یا سکون اسے مقدم اور واضح تر معلوم ہوتا ہے۔

جو مشکلات نہایت ہی قدیم زمانہ سے مسئلہ حرکت کی بدولت پیدا ہوتی چلی آئی ہیں یوں ہی پیدا ہوتی ہیں۔ وہ اس واقعہ کا نتیجہ ہیں کہ ہمیں مکان سے چلنے حرکت تک، کسی چیز کی گزرگاہ سے چلنے اس کی رفتار تک، غیر متحرک مقامات سے چلنے تحرک تک آنے پر اصرار ہوتا ہے، لیکن جو شے مقدم سے وہ عدم تحرک نہیں بلکہ حرکت ہے اور مقامات کو حرکت میں جزو و کل کا تعلق نہیں بلکہ اس قسم کا تعلق ہے جو ممکن نقطہ ہائے نظر کے اختلاف اور اشیاء کی حقیقی ناقابلیت تقسیم میں پایا جاتا ہے۔

یہی مغالطہ اور بہت سے مسائل کا سرچشمہ ہے، جو تعلق متحرک جسم کی حرکت اور ساکن مقامات میں ہے وہی مختلف کیفیات کے تصور اور اشیاء کے کیفی تغیر میں ہے، اس لئے ہم جن تصورات کی شکل میں کسی تغیر کی تحلیل کرتے ہیں وہ دراصل حقیقی شے کی ناپایداری کے دیر یا منظر ہوتے ہیں۔ سوچنے کے جو واقعی معنی ہیں ان کے لحاظ سے سوچنا کسی متحرک شے کو اسی طرح کے غیر متحرک نقطہ ہائے نظر سے دیکھنے کا نام ہے، مختصر یہ کہ ہم اشیاء کے استعمال کے لحاظ سے وقتاً فوقتاً ان کی حثیت دریافت کرتے رہتے ہیں۔ جب تک ہم حقیقت کی عملی واقفیت سے سروکار ہے اس وقت تک اس طریقہ سے زیادہ اور کوئی طریقہ درست نہیں ہو سکتا۔ جس حد تک واقفیت کا عملی امور سے تعلق ہے اس حد تک واقفیت کا یہ کام ہے کہ وہ اشیاء کے ہمارے ساتھ اور ہمارے اشیاء کے ساتھ بہترین ممکن رویوں کو بیان کر دے، یہی امر بنے بنائے تصورات یعنی ان منزلوں کا مجموعی کام ہے جو ہم تکون کے راستہ پر قائم کرتے ہیں۔ لیکن ان تصورات کی مدد سے اشیاء کی نہ تک پہنچنے کی کوشش کر نیکی یہ معنی ہیں کہ ہم حقیقی اشیاء کے متحرک کے متعلق ایک ایسا طریقہ استعمال کرنا چاہتے ہیں جو ساکن نقطہ ہائے نظر کے

حاصل کرنے کے لئے ایجاد کیا گیا تھا جس کے یہ معنی ہیں کہ ہم یہ معمول جانتے ہیں کہ اگر مابعد الطبیعیات کا وجود ممکن ہے تو یہ صرف اس محنت طلب بلکہ تکلیف دہ کوشش ہی سے ممکن ہے جس کی بدولت ہم ایک گونہ ذہنی توسیع کی بدولت سے زیر مطالعہ شے کے اندر تک براہ راست پہنچ جانے کے لئے عمل خیال کے قدرتی تشبیہ سے دوبارہ اترتے ہیں، مختصر یہ کہ تصور رات سے حقیقت کی طرف نہیں بلکہ حقیقت سے تصور رات کی طرف گزر ہوتا ہے جس چیز کو فلاسفہ اپنے ہاتھ میں رکھنا چاہتے ہیں وہ اگر اس دھوئیں کی طرح ان کے ہاتھ سے نکل جاتی ہے جسے سچے سمجھی بند کر کے اپنے ہاتھ میں رکھنا چاہتے ہیں لیکن نہیں رکھ سکتے، تو اس میں تعجب کی بات کیا ہے؟ اسی طرح مختلف مسائل کی اکثر باہمی نزاعیں جاری رہتی ہیں اور ہر فرقہ دوسرے کو یہ الزام دیتا ہے کہ اس نے حقیقت کو نکل جانے دیا۔

لیکن اگر مابعد الطبیعیات وجدان سے ابتدا کرتا ہے، اگر وجدان کا تعلق تحریر استمرار سے ہے، اگر استمرار کی نوعیت نفسی ہے، تو پھر کیا فلاسفہ کا دائرہ صرف تفکر ذات تک محدود نہ ہوگا؟ کیا فلاسفہ کا یہ کام نہ ہوگا کہ جس طرح چرواہا نیند بھری آنکھوں سے پانی کو بہتے دیکھا کرتا ہے، اسی طرح وہ بھی اپنے آپ کو صرف زندہ رہتے دیکھا کریں؟ اگر ایسا خیال کیا گیا تو اسی غلطی کا ارتکاب ہوگا جسے ہم شروع سے بیان کرتے چلے آ رہے ہیں۔ اس کے یہ معنی ہوں گے کہ استمرار کی عجیب و غریب ماہیت اور مابعد الطبیعی وجدان کی فعلی بلکہ گویا شدید نوعیت کا غلط تصور قائم کیا جائے گا۔ اس کا یہ مطلب ہوگا کہ ہم نے اس امر کا خیال نہیں کیا کہ صرف زیر بحث طریقہ ہی کی بدولت حقیقت و تصوریت کی منزل سے آگے بڑھنا، اپنی ذات طریقیہ سے لیسیت و بلند گو ایک حد تک داخلی، اشیاء کے وجود کا اقرار کرتا، انہیں بلا دشواری یکجا رکھنا، اور تحلیل کے باعث مسائل کے تعلق پیدا ہونے والے ابہامات کو بتدریج رفع کرنا، ممکن ہے۔ آئیے یہاں ان مختلف امور کی تحقیق میں بے بغیر صرف یہ دیکھیں کہ پیش نظر وجدان کس طرح محض ایک نعل نہیں بلکہ ایسے افعال کا ایک غیر محدود و تسلسلہ ہے جو اگرچہ متحد القسم ہیں لیکن مختلف الانواع ہیں۔ اس کے ساتھ یہ بھی دیکھیں کہ افعال کی اس بوقلمونی میں اور ہی کے تمام مدارج

میں کیسے مطابقت پائی جاتی ہے۔

اگر میں وجدان کی تحلیل کرنا چاہتا ہوں، یعنی اسے بنائے تصورات کی شکل میں تبدیل کرنا چاہتا ہوں، تو مجھے تصور و تحلیل کی نفسی ماہیت ہی کی بناء پر عام استمرار کو دو متقابل نقطہائے نظر سے دیکھ کے اسے از سر نو بنانا پڑے گا۔ لیکن اس مرکب مجموعہ سے جو ایک حد تک معجز نما ہو گا کیونکہ یہ سمجھ میں آنا مشکل ہو گا کہ دو متقابل چیزیں کیسے باہم مل سکتی ہیں۔ فرق مدارج یا تنوع صور معلوم نہ ہو گا۔ تمام دیگر معجزات کی طرح اس کا بھی یا وجود ہو گا یا نہ ہو گا۔ مثلاً مجھے یہ کہنا پڑیگا کہ ایک طرف شور کے پیسم حالات کی کثرت ہے اور دوسری طرف ایک وحدت ہے جو ان حالات کی تیراڑ بندی کرتی ہے، اس وحدت و کثرت کی ترکیب کا نام استمرار ہو گا جو ایک پر اسرار فعل ہو گا، جو پس پر وہ معرض وجود میں آئیگا اور جس کے فرق مراتب کی تشریح انسان نہ کر سکیگا۔ اس مفروضہ میں صرف ایک استمرار ہے اور ایک ہی ہو سکتا ہے۔ یہ وہی استمرار ہے جس سے ہمارا شور عاودہ کام لیتا ہے زیادہ صبح الفاظ میں یوں کہو کہ اگر ہم استمرار پر صرف اس پہلو سے غور کریں کہ یہ ایک مکانی حرکت ہے جو انجام پاری ہے اور اسے زمانہ کے قائم مقام کی حیثیت سے تصورات کی شکل میں تبدیل کرنا چاہیں تو ہمیں ایک طرف اس کی گزر گاہ پر نقطوں کی حسب دلخواہ تعداد اور دوسری طرف مجرد وحدت ملے گی جو اسی طرح یکجہاں کھلی جس طرح ہمارے موتیوں کو دھکا دے رہا ہے۔ اگر اس مجرد کثرت اور اس مجرد وحدت کی باہم ترکیب ممکن تسلیم کرنی گئی تو یہ ترکیب ایک ایسی یگانہ شے ہو گی جس میں (باصطلاح حساب) سادہ جمع کی طرح فرق مراتب کی گنجائش نہ ہو گی۔ لیکن اگر ہم نے استمرار کی (بذریعہ تصورات) ترکیب وہی تحلیل و تحلیل نہ کی بلکہ وجدان کی مدد سے استمرار کے اندر تک پہنچ جانا چاہا تو ہمیں ایک ایسے معین تناؤ کا احساس ہو گا جس کا تعین ممکن الوقوع استمراروں کی غیر متناہی تعداد میں انتخاب کا نام ہو گا۔ اس کے بعد ہم جس قدر استمراروں کا چاہیں گے تصور کر سکیں گے جو اگرچہ ایک دوسرے سے بہت ہی مختلف ہوں گے لیکن جب انہیں تصورات کی شکل میں تبدیل کیا جائیگا یعنی انہیں دو بالمقابل

خارجی نقطہ ہائے نظر سے دیکھا جائیگا تو ہمیشہ ان کا وحدت و کثرت کی ہی
 ناقابل بیان ترکیب پر اختتام ہوگا۔ آئیے اسی خیال کو ذرا اور وضاحت
 سے بیان کریں۔ اگر ہم استمرار سے ایسے لمحوں کی کثرت مراد لیتے ہیں جن کو
 وحدت موتیوں کے رشتہ کی طرح باہم وابستہ رکھتی ہے تو گویش نظر استمرار
 کتنا ہی مختصر ہو لیکن ان لمحوں کی تعداد غیر محدود ہوگی۔ ہم انھیں جسطرح چاہیں
 قریب فرض کر سکتے ہیں مگر ان ریاضیاتی نقطوں کے درمیان میں اور ریاضیاتی
 نقطے ہوں گے اور یہ سلسلہ تا ابد جاری رہے گا۔ پھر جب کثرت کے نقطہ نظر
 سے دیکھا جاتا ہے تو استمرار ایسے لمحوں کا سفوف بن جاتا ہے، جن میں سے
 کوئی مستثنیٰ نہ ہتا ہر ایک مفا جاتی ہو جاتا ہے، اس کے برعکس اگر اس وحدت
 کویش نظر رکھا جاتا ہے جو ان لمحوں کی شیرازہ بندی کرتی ہے تو اس میں بھی
 استمرار نہیں پایا جاتا کیونکہ ہمارے مفروضہ کے رو سے ہر متغیر شے اور ہر استمرار
 شے لمحوں کی کثرت میں شامل ہو جاتی ہے، ہم جب وحدت کو اندر سے ٹھول
 کر دیکھتے ہیں تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وحدت یا تو متحرک کی غیر متحرک بنیاد
 ہے، یا زمانہ کا غیر موقت جو ہر ہے۔ یہی وہ شے ہے جسے میں ابدیت کہتا ہوں،
 لیکن یہ ابدیت موت کی ابدیت ہے کیونکہ یہ وہی حرکت ہے جو اپنے مابعد حیات
 متحرک سے معرا کر لی گئی ہے، غور سے دیکھنے کے بعد یہ معلوم ہوتا ہے کہ مسئلہ استمرار
 کے متعلق باہم متضاد مذاہب کے اختلاف رائے کا حاصل یہ ہے کہ ایک فرقی مذکور
 بالا تصورات میں سے ایک تصور کو اور دوسرا فرقی دوسرے تصور کو بہت زیادہ
 اہمیت دیتا ہے، بعض کثرت کے نقطہ نظر پر اصرار کرتے ہیں۔ یہ لوگ ان لمحوں
 کو نفس الامری حقیقت قرار دیتے ہیں جن کا وہ سفوف بننا چکے ہیں اور اس وحدت
 کو نسبت مصنوعی کہتے ہیں جو اس سفوف کے ذروں کو یکجا رکھتی ہے، اس کے برعکس
 بعض وحدت استمرار کو نفس الامری حقیقت قرار دیتے ہیں، اس خیال کے لوگ
 ابدیت کے اندر پہنچ جاتے ہیں، لیکن چونکہ ان کی ابدیت مجرد ہے، کیونکہ یہ خالی
 ہے جس کی یہ وجہ ہے کہ ایسے تصور کی ابدیت سے جو اپنے مفروضہ کی بنیاد پر
 بالمقابل تصور کو اپنی ذات سے خارج رکھتی ہے اس لئے آدمی کی سمجھ میں نہیں آتا

کہ اس طرح کی ابدیت لمحوں کی غیر محدود تعداد کو اپنے اندر کیسے یکجا رہنے دے گی۔ پہلے مفروضہ میں ایک ایسی دنیا نظر آتی ہے جس کی کسی چیز پر بنیاد نہیں جسے ہر لحظہ میں از خود شروع ہونا اور ختم ہونا پڑے گا۔ دوسرے مفروضہ میں ایسی غیر متناہی وحدت نظر آتی ہے جس کے متعلق یہ سمجھ میں آتا دشوار ہے کہ یہ کیوں خود اپنے اندر ملفوف نہ رہے اور کیوں دوسروں کو اپنے اندر یکجا رہنے دے، لیکن ان میں سے جو صورت بھی اختیار کرتا پڑے، اس میں زمانہ ایسی دو تجریدوں کا مخلوط مجموعہ معلوم ہوتا ہے، جن میں نہ فرق مراتب کی گنجائش ہے اور نہ اختلاف مدارج کی۔ دونوں نظاموں کے اندر صرف ایک یگانہ استمرار نظر آتا ہے جو اپنے ساتھ ہر شے کو بہا لے جاتا ہے۔ یہ ایک بے تہاہ اور بے ساحل کا دریا ہے، جو ناقابل بیان طریقہ سے ایک ایسی سمت میں بہہ رہا ہے جس کی حد بندی نہیں کی جاسکتی، تاہم اسے صرف دریا کہا جاسکتا ہے اور وہ صرف بہتا ہے، یہ اس لئے کہ حقیقت ان دونوں خیالوں کی منطقی الجھن سے فائدہ اٹھا کے اتنی رعایت حاصل کر لیتی ہے لیکن یہ اپنی الجھن کے ختم ہوتے ہی اس بہاؤ کو برف کی طرح منجمد کر کے ایک بہت بڑی سل یا بے شمار بلوریں قلمیں، غرض کوئی ایسی شے بنا لیتی ہے جس میں نقطہ نظر کا عدم تحرک موجود ہوتا ہے۔

لیکن جب ہم وجدان کی مدد سے شروع ہی میں استمرار کے حقیقی بہاؤ کے اندر پہنچ جاتے ہیں تو صورت واقعہ بالکل بدل جاتی ہے، اس وقت یقیناً ہمارے پاس بہاؤ کو بوتلوں اور ذواضعاف تسلیم کرنے کی کوئی منطقی دلیل نہیں ہوتی، بلکہ جب زیادہ تحقیق سے کام لیا جاتا ہے تو یہ نظر آتا ہے کہ شاید ہمارے استمرار کے علاوہ اور کسی استمرار کا وجود نہیں، گویا دنیا میں صرف ایک نارنجی رنگ ہی پایا جاتا ہے، لیکن اس صورت میں رنگ پر مبنی شعور، جو خارجی اور آگ کے بدلے اس رنگ سے داخلی ہمدردی رکھتا ہے، یہ محسوس کرے گا کہ سرخ اور زرد کے باہر معلق ہوں بلکہ یہ بھی خیال کرے گا کہ ممکن ہے اس رنگ کے علاوہ کوئی ایسا مکمل طیف موجود ہو، جس میں سرخ سے زرد تک کا تسلسل توسیع اختیار کر سکتا ہو۔ یہی وجدان استمرار کی حالت ہے، وہ تسلسل کی طرح ہمیں خلائے

محض میں معلق نہیں چھوڑتا بلکہ ہمارا اس مسلسل استمرارات سے رشتہ قائم کر دیتا ہے جسکے آگے یا پیچھے کی طرف نتیجے کی ہمیں ضرورت کو شش کرنا چاہئے، یوں ہم دونوں صورتوں میں روز افزوں شدید کوشش کی مدد سے اپنی غیر محدود و توسیع کر سکتے ہیں دونوں صورتوں میں خود اپنی ذات سے بالاتر ہو سکتے ہیں، ہم سب سے پہلے اس استمرار کی طرف چلتے ہیں جو بہت ہلکا ہے، چونکہ اس استمرار کی بنیاد ہماری بنیادوں سے زیادہ تیز ہوتی ہیں اور ہمارے سادے احساس کو تقسیم کرتی جاتی ہیں اس لئے اس کی کیفیت محبت بن جاتی ہے۔ یوں آخر میں وہی شے سرہ جاتی ہے جسے ہم محض ہم جلتی کہتے ہیں، یہ محض تکرار ہے جس سے ہم مادیت کی تعریف کرتے ہیں جب ہم دوسری سمت میں چلتے ہیں تو ہم اس استمرار کے پاس پہنچتے ہیں جو خود بخود تھکا سکتا اور سخت ہوتا ہے، اسی کے آخر میں ابدیت ملتی ہے۔ لیکن یہ ابدیت تصوری ابدیت، یعنی موت کی ابدیت نہیں بلکہ حیات کی ابدیت ہے۔ اس لئے اس ابدیت میں زندگی اور زندگی کی وجہ سے حرکت پائی جاتی ہے، جس طرح روشنی میں ارتعاش شامل ہے اسی طرح اس ابدیت میں ہمارا مخصوص استمرار شامل ہے، یہ ابدیت اسی طرح سارے استمرار کا ارتعاش ہوگی جس طرح مادیت اس کا انتشار ہے۔ وجدان کی انہی دونوں انتہائی حدود کے درمیان آمد و رفت لہنتی ہے، اور یہی آمد و رفت مابعد الطبیعیات کی جان ہے۔

یہاں اس آمد و رفت کی مختلف منزلوں کے نتیجے کا سوال پیدا نہیں ہو سکتا۔ ہم زیر بحث طریقہ کی عام صورت اور اس کا ابتدائی استعمال بیان کر چکے ہیں اس لئے اب ان اصول کو تا بہ امکان صحیح طور پر وضع کر لینا ہی جائز ہو گا جن پر اس طریقہ کا دار مدار ہے۔ مندرجہ ذیل قضایا میں سے اکثر کا انہی رسالہ میں ایک حد تک ثبوت دیا جا چکا ہے۔ جب دیگر مسائل پر بحث کا وقت آئیگا تو امید ہے کہ ان قضایا کا زیادہ مکمل ثبوت دیا جاسکے گا۔

(۱) ایک ایسی حقیقت موجود ہے جو اگرچہ خارجی ہے، لیکن نفس کو بالذات وبراہ راست حاصل ہو جاتی ہے، یہاں فلاسفہ کی حقیقت اور تصوریت کے مقابلہ میں معمولی فہم سلیم حق بجانب ہے۔

(۲) اس حقیقت کا نام تحرک ہے، بنی ہوئی، نہیں بلکہ بنتی ہوئی، اشیاء خود برقرار رہنے والے، نہیں بلکہ صرف بدلتے ہوئے، حالات پائے جاتے ہیں۔ ان کے علاوہ جو کچھ ہے وہ یا ظاہری ہے یا اضافی، ہمیں اپنی ذات کا جو شعور مسلسل بہاؤ کی شکل میں ہوتا ہے، اس کی بدولت ہم ایک ایسی حقیقت کے باطن سے روشناس ہو جاتے ہیں جس کے نمونہ پر ہم دوسرے حقائق کا استخراج کر سکتے ہیں۔ اگر ہم یہ تسلیم کر لیں کہ میلان ہنگامی تغیر جہت کا نام ہے تو حقیقت میلان کے مرادف ہوگی۔

(۳) معمولی زندگی میں ہمارے نفس کا کام، جسے محکمہ سہاروں کی تلاش بھی کہتی ہے، اشیاء اور حالات کا استخراج ہے۔ اسے لمبیل وقفوں کے بعد حقیقی کے غیر منقسم تحرک کی تقریباً ایک فوری جھلک نظر آ جاتا کرتی ہے۔ اس طرح یہ احساسات و تصورات حاصل کرتا ہے، یوں وہ غیر مسلسل و مسلسل، ثبات کو حرکت، جہت تغیر کے مقررہ نقطوں کو میلان بحالت تغیر کا قائم مقام بنالیا کرتا ہے۔ یہ قائم مقامی زبان، معمولی فہم، عملی زندگی بلکہ ایک حد تک ایجابی علم کے لئے ضروری ہے۔ ہمارا ذہن جب اپنی افتاد طبع کی پیروی کرتا ہے تو ایک طرف حقیقی ادراکات اور دوسری طرف مستحکم تصورات سے ابتدا کرتا ہے، یہ غیر متحرک سے چلتا ہے، اور حرکت کو عدم تحرک کا محض ایک فعل سمجھتا اور ظاہر ہوتا ہے، یہ بننے بنائے تصورات کے بیچ میں آگے کھڑا ہو جاتا ہے اور حقیقت کا جو حصہ ان تصورات کے راستہ سے گزرتا ہے اسے گویا اپنے دامن میں گرفتار کر لینا چاہتا ہے، اس کا مقصد حقیقت کی داخلی و بالبعد الطبیعی واقفیت کا حصول نہیں بلکہ صرف حقیقت سے استفادہ ہوتا ہے، (تصور نیز ہر احساس) ایک عملی سوال ہے جو ہماری فعلیت، حقیقت سے کرتی ہے اور جس کے جواب میں حقیقت کا روپ اصول پر ہاں، یا نہیں، کہتی ہے۔ لیکن اس سوال و جواب میں حقیقت کا وہ

حصہ نکل بھاگتا ہے جو اس کی جان ہے۔
 (۴) مابعد الطبیعیات کی اندرونی مشکلات اس کے تعارضات،
 اس کے تناقضات اس کی برسرِ بیکار مذہب میں تقسیم، اس کے نظامات
 کے ناقابلِ رفع اختلافات یہ تمام امور اس واقعہ کا نتیجہ ہیں کہ ہم حقیقت
 کی لیے لوٹ واقعت کے لئے اس طریقہ کا استعمال کرتے ہیں جس سے عام
 طور پر عملی مقاصد کے حاصل کرنے میں کام لیا جاتا ہے۔ ان کا سرچشمہ یہ واقعہ
 ہے کہ ہم غیر متحرک کے اندر تو اس خیال سے رہتے ہیں کہ یہاں سے متحرک
 کو گزر آنے وقت دیکھ لینگے، لیکن خود متحرک کے اندر اس خیال سے نہیں
 رہتے کہ اس کے ساتھ ساتھ غیر متحرک مقامات ملے کر لینگے ان کا سبب ہمارا
 یہ دعویٰ ہے کہ ہم تصورات کی مدد سے، جن کا کام حقیقت کو سامنے بنانا
 ہے، خود حقیقت کو از سر نو بنا سکتے ہیں، جو دراصل سیلان اور اس لئے متحرک
 ہے و قفوں کی خواہش ہی تھا وہ ہم ان کی مدد سے متحرک کو نہیں بنا سکتے،
 مالاںکہ اگر متحرک مل جائے تو ہم اس سے تخیل کے ذریعہ جس قدر چاہیں دے
 بنا سکتے ہیں۔ بالفاظِ دیگر یہ امر واضح ہے کہ ہمارا خیال متحرک حقیقت سے
 غیر متحرک یا متقررہ تصورات کا امتزاع کر سکتا ہے لیکن غیر متحرک تصورات
 کی مدد سے متحرک حقیقت کا از سر نو بنانا ممکن نہیں، لیکن ادعائیت نے اپنی
 نظامات سازی کی حد تک ہمیشہ اسی طرح کی از سر نو تعمیر کی کوشش

کی ہے۔
 (۵) اس کوشش میں ناکامی لازمی تھی، یہی اور صرف یہی ناکامی ہے جس پر
 ارتقائی، تصویریتی، انتقادی بلکہ درحقیقت وہ تمام تعلیمات تفصیل سے بحث
 کرتی ہیں جن کے نزدیک ہمارا ذہن مطلق کو حاصل نہیں کر سکتا لیکن اگر ہم سخت
 اور بنائے تصورات سے زندہ حقیقت کو از سر نو نہیں بنا سکتے، تو اس
 کے یہ معنی نہیں کہ ہم اسے کسی اور طرح بھی اپنے قابو میں نہیں لاسکتے۔ لہذا
 ہمارے علم کی انصافیت کے ثبوت میں جو دلائل پیش کئے جاتے ہیں ان
 میں ایک ایسا عجیب موجود ہے جو خود ان کے اندر پایا جاتا ہے جس ادعائیت

پر اعتراض کیا جاتا ہے اسی کی طرح ان دلائل سے بھی یہی مترشح ہوتا ہے کہ ایک سیال حقیقت کو حاصل کرنے کے لئے ضروری ہے، کہ ہمیشہ منہر خاکوں کے ساتھ تصورات سے ابتدا کی جائے۔

لیکن سچ یہ ہے کہ ہمارا ذہن ایک ایسا راستہ اختیار کر سکتا ہے جو اس کے برعکس ہے۔ وہ متحرک حقیقت کے اندر بیٹھ کے اس کے برابر بدلتے رہنے والے رخ کو اختیار کر سکتا ہے یعنی وہ اس حقیقت کو اس ذہنی ہمدردی کی مدد سے حاصل کر سکتا ہے، جسے ہم وجدان کہتے ہیں۔ لیکن یہ طریقہ بہت ہی دشوار ہے، اس میں نفس کو اپنے اوپر تشدد کرنا پڑتا ہے، اپنے متباد طریقہ خیالی کا رخ بالکل بدل دینا پڑتا ہے، تمام مقولات پر ہمیشہ نظر ثانی بلکہ انہیں از سر نو قائم کرنا پڑتا ہے۔ لیکن اس طرح نفس کو وہ سیال تصورات حاصل ہو جاتے ہیں جو حقیقت کے کامیاب و خم کا نتیجہ اور اشیا کی داخلی زندگی کی علین حرکت کو اختیار کر سکتے ہیں۔ صرف یہی ایسا طریقہ ہے جس سے ایک ترقی پذیر فلسفہ قائم ہو سکتا ہے، جو مختلف مسائل کی باہمی نزاعات سے پاک ہو گا، اور اپنے مسائل کو قدرتی طور سے حل کر سکے گا کیونکہ یہ اصطلاحات کی اس مصنوعی تعبیر سے نجات حاصل کرے گا جس میں اس طرح کے مسائل بیان کئے جاتے ہیں، لہذا اس بنا پر فلسفہ متباد طریقہ خیالی کو الٹ دینے کا نام ہے۔

۱۱۔ اگرچہ اس لئے غیر متباد طریقہ سے بھی باقاعدہ کام نہیں لیا گیا، لیکن انسانی فکر کی تاریخ پر گہری نظر ڈالنے کے بعد یہ معلوم ہوتا ہے کہ علوم کا بہترین اور مابعدالطبیعیات کا غیر فانی حصہ اسی کامریون منت ہے۔ انسانی ذہن کے پاس تحقیقات کے جو طریقے موجود ہیں ان میں سب سے زیادہ طاقتور صفاری اخصا رہے، جس کی ابتدا اسی طریقہ سے ہوئی ہے۔ جدید ریاضیات و حقیقت اس کو پیش ہی کا نام ہے جو بنی ہوئی یا کی جگہ بنتی ہوئی، کو دنیا بیا رہتی ہے، جو کچھ مقادیر کا نتیجہ کرتی ہے، جو حرکت کا باہر سے یا اس کے گماہری نتائج میں نہیں بلکہ اندر سے اور اس کے میدان تغیر کی حالت میں اور اک کرنا چاہتی ہے، مختصر یہ کہ جو اشیا کے خاکوں کے متحرک تسلسل کو اختیار کرنا چاہتی ہے۔ ان میں شک نہیں کہ

ریاضیات چونکہ علم مقادیر کا نام ہے، اس لئے وہ اپنا دائرہ خاکہ تک محدود رکھتا ہے اس میں بھی شک نہیں کہ ریاضیات کو اس کے حیرت انگیز استعمالات میں کامیابی صرف ایجاد و رموز کی بدولت حاصل ہوئی ہے، اور گو ایجاد و رموز کا سرچشمہ زیر بحث وجدان ہی ہے تاہم ریاضیاتی استعمالات میں صرف رموز کا سرچشمہ زیر بحث وجدان ہی ہے تاہم ریاضیاتی استعمالات میں صرف رموز سے سروکار ہوتا ہے، مگر مابعد الطبیعیات کے پیش نظر چونکہ استعمالات نہیں ہوتا اس لئے یہ وجدان کو رموز کی شکل میں تبدیل کرنے سے باز رہ سکتی ہے اور بالعموم باز رہنا چاہئے اسے ایسے نتائج کا لحاظ نہیں کرنا پڑتا جو عملی حیثیت سے مفید ہوں لہذا مابعد الطبیعیات اپنے دائرہ تحقیقات میں غیر محدود تو سمجھ کر سکتا ہے، اس کو حکمت کے مقابل میں قطعیت اور افادہ کے لحاظ سے جس قدر نقصان ہوتا ہے، اسی قدر وسعت اور حدود کے لحاظ سے نفع رہتا ہے۔ اگرچہ ریاضیات صرف علم مقادیر کا نام ہے اور اگرچہ اس کے طریقے صرف کمالات کے متعلق کارآمد ہو سکتے ہیں، لیکن یہ نہ بھولنا چاہئے کہ کمیت ہمیشہ ترقی پذیر کیفیت ہوتی ہے گو یا کمیت وہ صورت ہے جس میں کیفیت کی حد بندی ہوتی ہے۔ لہذا اگر مابعد الطبیعیات ریاضیات کے تنگ بینی خیال کو عام حقائق یعنی عام حقیقت تک وسعت دینے کے لئے اختیار کر لیتی ہے۔ تو یہ ایک فطری امر ہے۔ لیکن اس کی وجہ سے مابعد الطبیعیات کا قدم اس عالمگیر ریاضیات کی طرف نہیں بڑھ سکتا، جو فلسفہ جدیدہ کا محض خواب و خیال ہے۔ اس کے برعکس مابعد الطبیعیات جس قدر آگے بڑھتا جائیگا اسی قدر اسے ایسی چیزیں ملتی جائیں گی جن کا شکل رموز بشکل کرنا ممکن نہ ہوگا، لیکن جس جگہ حقیقت کے تھکر تسلسل کے ساتھ اتصال سب سے مفید ہوگا وہیں سے مابعد الطبیعیات کا ان دونوں کے ساتھ اتصال شروع ہو جائیگا۔ وہ اپنی شبیہ ایک آئینہ میں دیکھے گا جو اگرچہ بہت ہی مختصر ہوگا، لیکن اسی اختصار کی بدولت خوب روشن ہوگی۔ جس شے کو ریاضیات متشخص حقیقت سے مستعار لیتی ہے، اسے مابعد الطبیعیات زیادہ وضاحت کے ساتھ دیکھے گا، وہ ریاضیاتی عمل کی طرف نہیں بلکہ متشخص حقیقت کی طرف برابر گامزن رہے گا۔

مندرجہ ذیل اصول میں از حد انکسار اور اس کے ساتھ از حد محدود مندی کا جس قدر حصہ پایا جاتا ہے اس کے پہلے ہی سے وضع کرنے کے بعد ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ کیفی تفریق و تامل کی انجام دہی مابعد الطبیعیات کا مقصد ہے۔

(۸) اس امر کے نظر انداز کرنے اور خود علم کے اپنے اعمال کی اصل کے متعلق غلط فہمی میں مبتلا ہونے کی وجہ یہ ہے کہ وجدان جب ایک دفعہ حاصل ہو جاتا ہے تو اس کے لئے ایسے طریق اظہار و استعمال کی ضرورت ہوتی ہے جو ہماری عادات خیال کے مطابق ہو اور جس سے واضح الحدود و تصورات کی شکل میں وہ مستحکم سہارے ملتے ہوں جن کی ہم کو سخت ضرورت ہوتی ہے یہی قطعیت، اور صحت، نیز کلی طریقہ کی جزئی صورتوں تک غیر محدود و توسیع کی شرط ہے۔ لیکن ممکن ہے جس فعل کی وجہ سے اس کی توسیع اور منطقی ترقی ہوتی ہو وہ صرف ایک لمحہ تک قائم رہے مگر خود توسیع اور ترقی کا سلسلہ صدیوں تک جاری رہے، اسی لئے ہم اکثر اس مابعد الطبعی وجدان کو بھول جاتے ہیں جس سے باقی تمام چیزیں پیدا ہوتی ہیں اور علم و حکمت (سائنس) کے منطقی لوازم کو عین علم سمجھنے لگتے ہیں۔

فلاسفہ اور خود حکما، جیسا کہ علم کی اضافیت کے متعلق جو کچھ کہتے ہیں اسی لئے کہتے ہیں کہ وجدان ان کی نظر سے اوجھل ہو جاتا ہے، اضافی کا مصداق وہ رمزی علم ہے جو ان سابق الوجود تصورات سے حاصل ہوتا ہے، جو متحرک سے متحرک کی طرف چلتے ہیں، نہ کہ وہ وجدانی علم جو متحرک کے اندر داخل ہو کے خود متحرک کی زندگی اختیار کر لیتا ہے، اور اس طرح مطلق کا وجدانی علم حاصل ہو سکتا ہے۔

اس لئے حکمت اور مابعد الطبیعیات دونوں وجدان کی منزل میں یکجا ہو جاتے ہیں۔ جو فلسفہ صمیم معنوں میں وجدانی ہو گا وہ حکمت مابعد الطبیعیات کے اس سب سے زیادہ مطلوب اتحاد کو تحقق کر دیگا۔ وہ ایک طرف تو مابعد الطبیعیات کو ایجابی علم یعنی ترقی کن اور تا ابد قابل تکمیل، بنا دیگا اور دوسری طرف صحیح معنی میں ایجابی علم کو اپنے اس ضمیمہ دائرہ عمل سے آگاہ

کر دیکھا جو اکثر خود اس کے خیال سے کہیں زیادہ وسیع ہوتا ہے۔ یہ علم ریاضی،
میں مابعد الطبیعیات اور مابعد الطبیعیات میں علم کا اور زیادہ رنگ پیدا کرے گا۔
اس سے ان وجدانات میں پھر مسلسل پیدا ہو جائیگا جو مختلف علوم کو اپنی
تاریخ کے آئینہ میں جا بجا حاصل ہوئے ہیں اور جن کا حصول محض غیر معمولی طبیعت
کی بدولت ہوا ہے۔

(۹) قدمائے فلاسفہ کا یہ خیال تھا کہ علم اشیاء کے دو مختلف بنیادی
طریقے نہیں ہیں اور تمام علوم حکمیہ کی جڑ مابعد الطبیعیات ہے۔ لیکن یہ
خیال ان کی غلطی کا سرچشمہ نہیں، ان کی غلطی کا سرچشمہ اس فطری یقین کا
تسلط ہے کہ تغیر ناقابل تغیر شے کا صرف منظر اور نشو و نما ہو سکتا ہے۔ اس لئے
فعل کو ایک ضعیف فکر، استمرار کو غیر متحرک ابدیت کی ایک فریب دہ
اور انتقال بذریعہ اور روح کو مثال کا منزل قرار دیا جاتا تھا، افلاکوں
سے لیکے فلاطینوش تک پورا فلسفہ اسی اصول کے نشو و نما کا نام ہے، جسے
مندرجہ ذیل الفاظ میں بیان کیا جاسکتا ہے۔ ”غیر متبدل میں متبدل یا شجر ک
سے زیادہ پایا جاتا ہے۔ اور ہم صرف تقلیل کے ذریعہ سے مستحکم سے حل کر غیر مستحکم
تک آسکتے ہیں“ لیکن واقعہ اس کے برعکس ہے۔

حکمت جدیدہ کی اس وقت سے ابتدا ہوئی جب تحریک کو ایک مستقل حقیقت
قرار دیا گیا۔ اس کی اس وقت سے ابتدا ہوئی جب گلیلو نے مال سطح پر
گنبد لڑھکے اس بات کا قطعی ارادہ کیا کہ میں اس حرکت کے اصول
کی وفوق، و تحت، کے ان تصورات میں جستجو نہ کروں گا جو عدم تحریک کے
میراث ہیں اور جن کی بدولت سے حرکت کی کافی دوائی تشریح کا ارسطو کو
یقین ہے، بلکہ حرکت کا شروع سے آخر تک بالذات اور فی الذات
مطالعہ کروں گا۔ علم کی تاریخ میں یہ کوئی منفرد واقعہ نہیں۔ متعدد عظیم الشان
اکتشافات یا کم از کم ایسے اکتشافات جن کی بدولت ایجابی علوم
بالکل بدل گئے یا نئے ایجابی علوم پیدا ہو گئے، خالص استمرار کی گہرائیوں
کے ناپنے کا نتیجہ ہیں۔ حقیقت میں جن قدر زیادہ زندگی تھی اس کی ناپ یا تھما

اسی قدر زیادہ گہری تھی۔
 جب سمندر کی تہ میں گہرائی کا اندازہ کریں گے زنجیر ڈالی جاتی ہے
 تو زنجیر کے ساتھ ایک ایسی سیال چیز لٹکتی ہے جو آفتاب کی حرارت سے خشک
 ہو کے بالو کے سخت و غیر متصل ذرات کی شکل اختیار کر لیتی ہے۔ یہی وجدان
 استمرار کی حالت ہے، کہ اس پر جب فہم کی شعاعیں پڑتی ہیں تو وہ جلد بستہ،
 متھانہ اور غیر متحرک تصورات کی شکل اختیار کر لیتا ہے، فہم انشائیہ کے زندہ
 متحرک پر غور کرتے وقت حقیقی یا مثلی حقیقی مقامات اور آمد و رفت
 کو دیکھنے پر تلی رہتی ہے۔ کیونکہ انسانی خیال جس حد تک کہ یہ صرف انسانی ہے
 اسے انہیں امور سے واسطہ ہوتا ہے، باقی درمیانی وقفوں میں جو کچھ گزرتی
 ہے اس کا گرفت میں لانا انسانی حیثیت سے زیادہ ہے، لیکن فلسفہ
 انسانی حیثیت سے بالاتر ہونے ہی کی کوشش کا نام ہے۔
 اب باب حکمت اپنی توجہ ان تصورات پر مرکوز رکھتے ہیں جنکے ذریعہ
 سے وہ وجدان کا راستہ معین کرتے ہیں، وہ باقی ماندہ پیداوار کو رموز
 کی شکل میں تبدیل کر کے اس پر جس قدر زیادہ زور دیتے ہیں اسی قدر
 زیادہ وہ ہر طرح کے علم میں رمز ہی حیثیت پیدا کرتے ہیں اور ان کا علم کی
 اس رمزی حیثیت پر حتمی اعتبار بڑھتا جاتا ہے اتنا اس کو یہ اور رمزی
 بناتے جاتے ہیں۔ آخر رفتہ رفتہ وہ فرق مٹ جاتا ہے جو ایجابی علم
 میں فطری اور مصنوعی کے درمیان یا وجدان کے دے ہوئے سرمایہ اور
 اس عظیم الشان جلیلی کارنامہ کے مابین ہوتا ہے جو فہم و وجدان کے آس پاس
 انجام دیتی ہے، یوں اس تعلیم کا راستہ صاف ہوتا ہے جو ہمارے ہر طرح
 کے علم کو اضافی قرار دیتی ہے۔
 لیکن مابعد الطبیعیات کی کدو کاوش کا بھی یہی نتیجہ نکلا ہے یہ کیسے
 ہوا کہ متاخرین فلاسفہ کو جن کی بدولت علم اور مابعد الطبیعیات کی تجدید
 ہوئی، حقیقت کے متحرک تسلسل کا احساس نہ ہوا؟ یہ کیوں نہ ہو کہ انہوں نے
 اس شے کے اندر رہنے سے احتراز کیا جس کا نام شخص استمرار ہے؟ وہ جس قدر

جانتے بلکہ بیان کرتے ہیں اس سے کہیں زیادہ وہ اس فعل کے مرکب ہو چکے ہیں۔ جب ہم ان وجدانات کو مسلسل ارتباط کے ذریعہ سے ایک رشتہ میں منسلک کرنا چاہتے ہیں جن کے متعلق نظامات مرتب ہو چکے ہیں، تو ہمیں یہ نظر آتا ہے کہ دیگر مستند و متسع خطوط کے روشن بدشمن خیال و احساس کی ایک نہایت ہی معین جہت بھی موجود ہے یہ مخفی خیال کیا ہے؟ اس احساس کا اظہار کیسے ہو سکتا ہے؟ اگر ہم افلاطونیوں سے ان کی اصطلاحات مستعار لے لیں، تو الفاظ کو ان کے نفسیاتی مفہوم سے محروم کر کے، مثال، کو سہل فہمی کا ایک سکون اور روح، کو اضطراب زندگی کی ایک آرزو قرار دیکر، یہ کہہ سکتے ہیں کہ جدید فلسفہ میں ایک غیر مرئی رد و روح کو مثال پر مقدم رکھنے کی باعث ہے۔ یوں جدید فلسفہ جدید حکمت کی طرح بلکہ اس سے بھی زیادہ ایک ایسی سمت میں چلنا چاہتا ہے، جو قدیم فلسفہ کی سمت سے بالکل مختلف ہے۔

لیکن جدید علم کی طرح جدید فلسفہ اپنی عمیق تر زندگی کو رموز کی ایک پر تکلف جاد میں لپیٹ لیتا ہے، اور بعض اوقات یہ سمجھ ل جاتا ہے کہ گو حکمت کو اپنے تخلیقی نشو و نما کے لئے رموز کی ضرورت ہے، لیکن مابعد الطبیعیات کا اصلی کام رموز سے دست برداری ہے۔ یہاں بھی ہم تقیین، تقسیم اور انیسو نو تعمیر کے متعلق اپنا کام جاری رکھتی ہے۔ البتہ وہ اس کام کو ایک ایسی شکل میں جاری رکھتی ہے، جو کسی حد تک مختلف ہے۔ ایک ایسے امر پر اصرار کے بغیر جسے ہم کسی دوسری جگہ تفصیل سے بیان کرنا چاہتے ہیں، یہاں اتنا کہہ دینا کافی ہے کہ فہم جو مستحکم عناصر سے کام لیتی ہے اس اشحو کام کی جستجو علائق یا اشیاء میں کر سکتی ہے۔ وہ جس حد تک علائق کے تصورات سے کام لیتی ہے اس حد تک اس کا انجام علمی رمزیت پر ہوتا ہے، وہ جس حد تک اشیاء کے تصورات سے کام لیتی ہے اس حد تک اس کا انجام مابعد الطبعی رمزیت پر ہوتا ہے، لیکن ان دونوں صورتوں میں ترتیب کا سرچشمہ ہم ہے اس لئے وہ اپنے آپ کو آزاد سمجھتی ہے۔

اسے وجدان حقیقت سے جو کچھ حاصل ہوتا ہے اس کے بلا تامل اقرار کر لینے پر وہ اس خطرہ میں پڑنے کو ترجیح دیتی ہے جس کی بنا پر اس کا سارا کارنامہ صرف رموز کی مصنوعی ترتیب خیال کیا جاسکتا ہے۔ اس لئے اگر ہم ارباب حکمت و ارباب مابعد الطبیعیات جو کچھ کہتے ہیں اس کے الفاظ اور جو کچھ کرتے ہیں اس کے مادی پہلو پر قائم ہیں تو ہم اس امر کا یقین کر سکتے ہیں کہ ارباب مابعد الطبیعیات نے حقیقت کے نیچے ایک گہرا زمین دوز راستہ اور ارباب حکمت نے حقیقت کے اوپر ایک خوشنما بل بنایا ہے، مگر حقیقت اشیاء کا تواج دریا ان دونوں مصنوعی راستوں کے بیچ سے اس طرح گزر جاتا ہے کہ یہ اسے چھو بھی نہیں سکتے۔

کانٹ کی تنقید کی بڑی چالوں میں سے ایک یہ ہے کہ اس نے حکمت مابعد الطبیعیات کے اقوال کے ظاہری معنی لئے اور ان دونوں کو رمزیت کی اس انتہائی حد تک پہنچا دیا جہاں ان کا پہنچنا ممکن تھا، اور جہاں وہ آزادی فہم کے خطرات سے لبریز مطالبہ کے بعد از خود پہنچ جاتے۔ جس رشتہ کی بدولت مابعد الطبیعیات و حکمت ذہنی وجدان سے وابستہ تھے اس کے نظر انداز کرنے کے بعد کانٹ یہ امر با سانی ثابت کر سکا کہ حکمت بالاضافی اور مابعد الطبیعیات بالکل مصنوعی ہے، چونکہ اس نے ان دونوں صورتوں میں آزادی فہم کے متعلق مبالغہ سے کام لیا اور ذہنی وجدان سے مابعد الطبیعیات و حکمت کا رشتہ منقطع کر دیا جو ان دونوں کا ذریعہ استحکام تھا اس لئے اسے حکمت اور اس کے علائق محض و صورت، کا مرقع اور مابعد الطبیعیات اور اسکی اشیاء محض و مادہ، کا مرقع معلوم ہونے لگیں۔ ایسی حالت میں اگر اسے حکمت میں صرف قالب کے اندر قالب اور مابعد الطبیعیات میں صرف ایک دوسرے کے درپے خیالی صورتیں نظر آئیں تو اس میں کون سے تعجب کی بات ہے۔

کانٹ نے حکمت و مابعد الطبیعیات پر ایسے ایسے وار کئے کہ آج تک دونوں کے حواس درست نہیں ہمارا ذہن اس خیال کے تسلیم کرنے کے لئے

فوراً تیار ہو جاتا ہے کہ حکیمانہ علم تمام تر اضافی ہے اور مابعد الطبیعیات خالی
 خیال آرائی ہے۔ آج بھی ہکو ایسا محسوس ہوتا ہے کہ کانت کے اصول تحقیق
 ہماری حکمت و مابعد الطبیعیات پر منطبق ہو سکتے ہیں حالانکہ یہ اصول خاص کر
 قدما کے فلسفہ یا اس فلسفہ پر منطبق ہونے میں جو صورتہ قدما ہی سے ماخوذ ہے
 اور جس کے سراپہ میں متاخرین اپنے خیالات کا اظہار کیا کرتے ہیں۔ یہ
 تنقید اس مابعد الطبیعیات کے لحاظ سے بجا ہے جو ہمیں اشیاء کا کوئی واحد
 و مکمل نظام دینا چاہتی ہے، اس حکمت کے لحاظ سے بھی بجا ہے جو واحد
 نظام علائق کی قائل ہے، غرض اس مابعد الطبیعیات و حکمت کے
 لحاظ سے بجا ہے جن میں افلاکوں کے نظریہ مثل یا یونیویوں کے بت خالوں
 کی سہ سادگی پائی جاتی ہے۔ اگر مابعد الطبیعیات کو ایسے تصورات
 پر مشتمل ہونے کا دعویٰ ہے جو اس کے آنے سے قبل موجود ہوتے ہیں،
 اگر وہ ان سائق الوجود و خیالات کی حسن ترتیب کا نام ہے جو اس کے ایوان
 کے لئے سامان تعمیر کی حقیقت سے کارآمد ہوتے ہیں، غرض اگر وہ ہمارے
 نفس کی دائمی توسیع اور ہمارے ابتدائی خیالات بلکہ ہماری ابتدائی
 منطق سے بالاتر ہونے کی نوبہ نو کوشش کے علاوہ اور کسی شے کا نام ہے
 تو یہ امر ظاہر ہے کہ خالص فہم کے تمام کاموں کی طرح مابعد الطبیعیات
 بھی ایک مصنوعی شے ہے علیٰ ہذا اگر حکمت تمام تر اور یکسر عقلی تصور
 انتہا کا نام ہے، اگر تجربہ کا کام اس میں صرف واضح خیالات کی
 تصدیق ہے، اگر وہ کثیر و بوقلموں وجدانات سے ابتداء کرنے کے بجائے
 جوہر حقیقت کی جزئی حرکت کے اندر موجود ہوتے ہیں، لیکن باہم شبہ و شکر
 نہیں ہوتے، ایک وسیع ریاضی یا علائق کے ایک ایسے بند نظام ہونے کا
 دعویٰ کرتی ہے جس کے اندر حقیقت ایک پہلے سے بنے ہوئے مکان
 میں قید رہتی ہے، تو حکمت ایک ایسے علم کا نام ہے، جو انسانی فہم کے لحاظ
 سے محض اضافی ہے۔ جب ہم تنقید عقل خالص کو غور سے پڑھیں تو
 یہ معلوم ہوتا ہے کہ کانت کے نزدیک حکمت اسی طرح کی عالمگیر ریاضی اور

بالبعد الطبیعیات اسی طرح کے تقریباً غیر تبدیل شدہ فلسفہ افلاطون کا نام ہے۔ سچ یہ ہے کہ عالمگیر ریاضی کا جواب فلسفہ افلاطون کی یادگار ہے۔ جب ہم یہ فرض کرتے ہیں کہ مثال سے، شے، نہیں بلکہ قانون، یا تعلق مراد ہے تو عالم مثال عالمگیر ریاضی کی شکل اختیار کر لیتا ہے۔ کانت نے چند متاخرین فلاسفہ کے اس جواب کو حقیقت قرار دیا اور اس سے زیادہ یہ کہ حکیمانہ علم کو عالمگیر ریاضی ہی کا ایک منفک حصہ بلکہ اس کا ریزہ سمجھا، اسی لئے عالمگیر ریاضی کی بنیاد رکھنا، یعنی ایک غیر منقطع ریاضی کے ذریعہ ذہن و شے کی تیسرا ذہن بندی کیلئے ان دونوں کی تعین کرنا متعین عقل خالص، کا اصلی کام قرار پایا۔ لیکن اگر اس طرح تمام ممکن تجربات ہماری فہم کے سخت اور پہلے سے نئے ہوتے قابلوں میں آسکتے ہیں (اور ہم کو فی ایسا توافق فرض نہیں کرتے جو پہلے سے موجود ہے) تو یہ امر (یعنی اس طرح ذہن و شے کی تیسرا ذہن بندی - م) لازمی ہے، کیونکہ ہماری فہم خود ہی فطرت کی تنظیم کرتی ہے اور خود ہی اس آئینہ میں اپنی صورت دیکھتی ہے۔ یہی شے حکمت ممکن بناتی ہے جس کے موثر ہو نہ کا دار مدار اضافیت پر ہے اور یہی شے بالبعد الطبیعیات کو ناممکن بناتی ہے، کیونکہ بالبعد الطبیعیات اشیاء کی خیالی صورتیں لے لے اس تصور کی ترتیب کی مخرقانہ نقالی کے علاوہ اور کوئی کام نہیں کرتی، جس سے حکمت علائق کے متعلق سنجیدگی سے کام لیتی ہے۔ مختصر یہ کہ پوری تعین عقل خالص کا اختتام اس امر کے اثبات پر ہوتا ہے کہ اگر مثال، اشیاء کا نام میں تو افلاطون کا فلسفہ غلط ہے اور اگر علائق کا نام میں، تو صحیح ہے، علیٰ ہذا افلاطون کے بقول یہ بنی بنائی مثال جو اس طرح آسمان سے زمین پر آتی ہے خیال اور فطرت دونوں کی بنیاد ہے۔ لیکن ساتھ ہی پوری و متعین عقل خالص کی بنیاد اس فرض پر بھی ہے کہ ہماری فہم افلاطون کے نفس قدم پر چلنے یعنی اپنے تمام ممکن تجربات کو سابق الوجود قابلوں میں ڈھالنے کے علاوہ اور کچھ نہیں کر سکتی۔

ساری بحث اسی سوال پر موقوف ہے۔ اگر حقیقت حکیمانہ علم اسی شے کا نام ہے جو کانت سمجھتا ہے، تو جیسا کہ ایسٹو کا خیال تھا صرف ایک بسیط علم

موجود ہے جس کی اور جس کے قواعد کی پہلے ہی سے فطرت میں تشکیل ہو چکی ہے۔
 اس صورت میں بڑے بڑے اکتشافات کے یہ معنی ہوں گے کہ جس طرح ہم جن
 میں ان قسمیوں کو یکے بعد دیگرے جلاتے ہیں جن کی ترتیب سے عبارت اکا
 سرسری خاکہ بن جاتا ہے، اسی طرح ہم اس منطقی خط کو نقطہ بہ نقطہ واضح کرتے
 ہیں جو پہلے سے لکھا ہوا اشیاء کے اندر موجود ہوتا ہے۔ علیٰ ہذا اگر مابعد الطبعی علم
 اسی شے کا نام ہے جو کائنات سمجھتا ہے، تو وہ مسائل کے متعلق ایسے دو خیالوں میں
 انتخاب کے مرادف ہو گا جن میں سے ہر ایک ممکن ہے۔ اس کے مظاہر ایسے
 دو حلوں میں خود رانی پر مبنی اور دیر پائی سے محروم انتخاب کے مرادف ہونے
 جن کی تشکیل ازل سے ہو چکی ہوگی۔ اس کی موت و حیات کا دار مدار اختلاف
 پیدا ہو گا۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ نہ جدید حکمت میں اس طرح کی ایک خطی سادگی ہے،
 اور نہ جدید مابعد الطبیعیات میں اس طرح کے ناقابل رفع اختلافات ہیں۔
 جدید حکمت نہ واحد ہے اور نہ بسیط۔ مجھے اس امر کا بے تکلف اقرار
 ہے کہ اس کا دار مدار ایسے خیالات پر ہے جو آخر میں واضح معلوم ہوتے ہیں لیکن
 ان خیالات میں یہ وضاحت بتدریج استعمال کی بدولت پیدا ہوتی ہے۔ ان
 کی وضاحت کا سرچشمہ وہ روشنی ہے جو ان پر واقعات اور ان کے استعمال سے
 پڑتی ہے، اولیہ وضاحت تصورات کے نفع بخش استعمال کے یقین کے علاوہ
 شاید کسی اور شے کا نام ہو ان میں سے بہترے تصورات ابتداً مبہم، حکمت
 کے دیگر مسئلہ تصورات کے ساتھ ناقابل تطبیق، اور قریباً بظاہر نظر آئے ہوں گے
 اس کے یہ معنی ہیں کہ حکمت ایسے تصورات کے باہم شیر و شکر کرنے سے ابتداً
 نہیں کرتی جن کی قسمت میں ایک دوسرے کے لئے موزاد ہونا لکھا ہوتا ہے
 حقیقت کی موجوں کا ایک ہی نقطہ پر آگے ختم ہونا ضروری نہیں، انہی موجوں
 سے اتصالات کا نام صحیح اور نفع بخش خیالات ہوتا ہے۔ ہر کیف
 جن تصورات کے اندر یہ رہتے ہیں وہ کسر و انگیزار کے بعد ایسے بن جاتے ہیں
 کہ باہم سب اچھی خاصی طرح مل جل کے رہنے لگتے ہیں۔
 اس کے برعکس جدید مابعد الطبیعیات کا باخیر ایسے بنیادی حل نہیں

جن کا اختتام ناقابل رفع اختلافات پر ہوتا ہے۔ اگر ایک ہی وقت میں اور ایک ہی سطح پر ضدین کا تسلیم کرنا غیر ممکن ہوتا تو بے شک یہ حالت ہوتی، لیکن فلسفہ نام ہے اس کو کش و جدان کا جس کی بدولت انسان اس شخص حقیقت کے اندر اپنے کو رکھ سکتا ہے، جسے تنقید عقل فاعل و خارجی اور متضاد نقطہ ہائے نظر یعنی شے اور اس کی ضد کی نگاہ سے دیکھتی ہے۔ اگر میں نے بھورے کو دیکھا ہوتا تو میری سمجھ میں یہ نہ آ سکتا کہ سفید اور سیاہ میں کیسے تداخل ہو سکتا ہے، لیکن بھورے کو دیکھتے ہی یہ بات سمجھ میں آ جاتی ہے کہ ایک ہی شے کو دو نقطہ ہائے نظر یعنی سفید و سیاہ کی حیثیت سے کیسے دیکھا جاسکتا ہے، جن نظریات تعلیمات کی ایک حد تک وجدان پر بنیاد ہے وہ اپنی وجدانی حیثیت کے بقدر کائنات کی تنقید کے دسترس سے باہر رہتی ہیں اور انہی نظریات کا نام مابعد الطبیعیات ہے، بشرطیکہ ہم اس شے کو نظر انداز کر سکیں جو مفروضوں کی شکل میں مردہ بڑی ہوتی ہے اور صرف اس شے کو لیں جو فلاسفہ کے اندر زندہ موجود ہے مختلف مسکلوں یعنی چند اکابر ائمہ کے شاگردوں کی مختلف جماعتوں کے مابین اختلافات یقیناً جانب توجہ ہوتے ہیں۔ لیکن کیا یہ اختلافات خود ائمہ کے یہاں بھی اسی قدر نمایاں ہوتے ہیں؟ ان کے یہاں نظامات کے تنوع پر ایک ایسی شے غالب ہوتی ہے جو عادی ہوتی ہے، جو اس زنجیر کی طرح متعین ہوتی ہے جس سے سمندر کی گہرائی و بڑی جاتی ہے۔ اس شے کے متعلق محسوس ہوتا ہے کہ یہ کم و بیش گہرائی کے ساتھ ایک ہی سمندر کی تہ تک پہنچتی ہے اگرچہ ہر دفعہ اپنے ساتھ نئی چیز باہر لاتی ہے۔ ان ہی چیزوں سے شاگرد یا مبعثن کام لیتے ہیں، ان ہی پر وہ اپنا عمل کرتے ہیں۔ لیکن خود ائمہ جس حد تک ان چیزوں کی تکمیل کرتے، مبعثن ترقی دیتے، اور پھر و خیالات کی شکل میں منتقل کرتے ہیں، اس حد تک وہ خود گویا اپنے آپ شاگرد ہوتے ہیں تاہم جس ساوہ واقعہ سے تکمیل کی ابتدا ہوتی ہے اور جو تکمیل کے پس پشت مخفی رہتا ہے اس کا حشرچہ ذہن کی ایک ایسی قوت ہوتی ہے جو تکمیلی قوت سے مختلف ہے اس قوت کا نام خود اپنی تعریف ہی کی بنا پر وجدان ہے۔

آخر میں ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ اس قوت میں کوئی ایسی شے نہیں جو براہِ سرار ہو، ہم میں سے ہر شخص کو ایک حد تک اس قوت سے کام لینے کا موقع مل چکا ہوگا، مثلاً ہم میں سے جس شخص نے کسی موضوع پر قلم اٹھانے کی کوشش کی ہوگی اس نے محسوس کیا ہوگا کہ جب پیش نظر موضوع کا مطالعہ ختم ہو چکا ہے، مواد فراہم ہو جاتا ہے یا دواشیں لے لی جاتی ہیں تو اس کے بعد لکھنا شروع کرنے کے لئے اس سر و سامان کے علاوہ ایک اور شے کی بھی ضرورت ہوتی ہے یعنی خود اپنے کو قلب موضوع کے اندر براہِ راست رکھ دینے اور ایک ایسے ہیج کو تیار کرنا کہ اتنی اتنی محنت تک تلاش کرنے کی کوشش (جو بار بار سخت تکلیف دہ ہوتی ہے) جس کے حاصل ہونے کے بعد صرف ہاتھ میں قلم لینے کی ضرورت باقی رہ جاتی ہے۔ یہ ہیج جب حاصل ہو جاتا ہے تو ذہن اس راہ پر چلنا شروع کر دیتا ہے جہاں اسے اپنی فراہم کردہ معلومات اور اس کے علاوہ نرا وہ نئی چیزیں ملتی ہیں۔ مدت تک وہ جس قدر آگے بڑھتا جاتا ہے اسی قدر نئے الفاظ ملتے جاتے ہیں وہ جس قدر کہہ سکتا ہے سب کا سب کہہ بھی نہیں کہہ چکتا تاہم اگر وہ اس ہیج کو پکڑنے کیلئے دفعتاً پیچھے ہٹ کر دیکھتا ہے تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ نادر ہے، کیونکہ یہ کوئی موجود بالذات شے نہیں بلکہ محنت حرکت کا نام تھا اور گو اس میں غیر محدود توسیع کی گنجائش ہوتی ہے لیکن باہر ہم یہ از حد سادہ ہوتا ہے۔ یہی حالت بالبعد الطبیعی وجدان کی بھی معلوم ہوتی ہے۔ تصنیف میں جس شے کا نام مواد و تعلیمات ہے ایسا ہی حکمت میں اس کا نام مشاہدات و تجربات ہے کیونکہ جب تک حقیقت کے سطحی مظاہر کے ساتھ رہتے رہتے حقیقت کا اعتماد حاصل نہیں ہو جاتا اس وقت تک حقیقت کا وجدان یعنی اس کے بہت ہی اندرونی حصوں کے ساتھ ذہنی ہمدردی حاصل نہیں ہوتی۔ لیکن یہ بات صرف نہایت ہی نمایاں واقعات کے اپنے اندر جذب کرنے سے نہیں حاصل ہو سکتی اس لئے کہ جن واقعات کو فراہم اور شیر و شکر کرنا پڑتا ہے ان کی تعداد اتنی عظیم الشان ہوتی ہے کہ اس کوشش کے آئینہ میں انسان جن پیش دیدہ اور قبل از وقت خیالات کو نادانستہ اپنے مشاہدات

میں شامل کر لیتا ہے، وہ ایک دوسرے کے اثر کو یقیناً باطل کر دیتے ہیں اور یوں صرف معلوم واقعات کی محض مادی حیثیت نظر کے سامنے آ سکتی ہے جس سبب اور عارضی صورت واقعہ کو ہم نے یہاں مثال کی حیثیت سے پیش کیا ہے اس میں بھی ذرات کے اپنے ساتھ براہ راست اتصال تک کے لئے متماثر وجدان کی آخری کوشش اس شخص کے لئے ناممکن ہو گی جو نفسیاتی تحلیلوں کی عظیم نشان تعداد کو باہم مرکب اور ایک کا دوسرے کے ساتھ مقابلہ نہ کر چکا ہو گا۔ جدید فلسفہ کے ائمہ وہ لوگ تھے جو اپنے زمانہ کے تمام حکیمانہ علم کو اپنے اندر جذب کر چکے تھے اور گزشتہ نصف صدی میں مابعد الطبیعیات کے ایک گونہ زوال کا بداہتہ ہی سبب ہے کہ ایسا جانی حکمت کی از حد اختصاصی نوعیت کی وجہ سے فلاسفہ کو اس تک دسترس حاصل کرنے میں غیر معمولی دشواری پیش آتی ہے۔ گو مابعد الطبعی وجدان صرف مادی علم کے ذریعہ سے حاصل ہو سکتا ہے لیکن وہ ایک ایسی شے کا نام ہے جو اس علم کی محض تلخیص یا ترکیب سے بالکل مختلف ہے۔ میں پھر کہتا ہوں کہ جس طرح محرک یا ہنج، متحرک جسم کے راستہ سے مختلف ہے یا جس طرح کمافی کاتناؤ کھڑی کے لنگر کی مرنی حرکت سے مختلف ہے، اسی طرح وجدان بھی واقعات کی محض تلخیص و ترکیب سے مختلف ہے، اس لحاظ سے مابعد الطبیعیات اور تعلیم واقعات میں کوئی شے مشترک نہیں، بااں ہمہ مابعد الطبیعیات کو کامل تجربہ کہہ سکتے ہیں

نامک مکملہ قرآن مجید صحیح مقدّمات علیٰ الطبیعیات

۴	۳	۲	۱	۴	۳	۲	۱
صحیح	غلط	سطر	صفو	صحیح	غلط	سطر	صفو
از سرفو کی	از سرفو لی	۱۶ ۸	۲۵ ۴۳	رہے مادرانی خاکہ نما	رہے مادرانی جبا کہ نما	۱۸ ۱۶ ۲۱	۴ ۱۹ ۲۴

GOVT. UNANI (TIBBIA) COLLEG
LIBRARY,

SRINAGAR, KASHMIR.

DATE LABEL

Class No... .. Book No

of... .. Copy... ..

Accession No.

This book should be returned on or before
the last stamped below. An overdue charges
of 6 nP. will be levied for each day. The
book is kept beyond that day.

--	--	--	--



**ALLAMA
IQBAL LIBRARY**

**UNIVERSITY OF KASHMIR
HELP TO KEEP THIS BOOK
FRESH AND CLEAN**